www.bustaneketab.com

بوستان کتاب

أساليب البيان في القرآن

السيد جعفر السيد باقر الحسيني

أساليب البيان
في القرآن

کتاب برگزیده دومین جشنواره بین‌المللی فارابی
۱۳۸۷

موضوع:
علوم قرآن: ۱۲۰ (قرآن: ۲۲۳)

گروه مخاطب:
- تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): **۱۶۴۸**
مسلسل انتشار (چاپ اول و باز چاپ): **۳۷۷۸**

حسینی، جعفر، ۱۳۲۳ -
أسالیب البیان في القرآن/ السیّد جعفر السیّد باقر الحسیني. - قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷.
[۸۵۶] ص.- (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۱٦٤٨) (علوم قرآن؛ ۱۲۰. قرآن؛ ۲۲۳)
ISBN 978- 964 - 09 - 0083 - 3 :ریال ۱۵۰۰۰۰
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص . ع . به انگلیسی: Al- Sayyid Jafar al-Sayyid Baqir al-Husayni. Asalib al-Bayan fi al-Quran
کتاب‌نامه: ص. [۸۱۳] - ۸٤٢؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. قرآن - مسائل ادبی - معانی و بیان. ۲. زبان عربی - معانی و بیان. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.
۵۲ الف ۵ ح / ۸۳ BP ۲۹۷/۱۵۳
۱۳۸۷

أساليب البيان في القرآن

السيّد جعفر السيّد باقر الحسيني

بوستان كتاب
١٣٨٧

أساليب البيان في القرآن

●المؤلف: السيّد جعفر السيّد باقر الحسيني
●الناشر: مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)
●المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب ●الطبعة: الأولى / ١٤٣٠ق، ١٣٨٧ ش
●الكمية ١٢٠٠ ●السعر: ١٥٠٠٠ تومان

❖العنوان: قم، شارع شهداء (صفائيه)، ص ب ٩١٧، الهاتف: ٧-٧٧٤٢١٥٥ الفاكس: ٧٧٤٢١٥٤، الهاتف: ٧٧٤٣٤٢٦
❖المعرض المركزي (١): قم، شارع شهداء (بتعاون أكثر من ١٧٠ ناشر يعرض اثني عشر ألف عنواناً من الكتب)
❖المعرض الفرعي (٢): طهران، شارع فلسطين الجنوبي، الزقاق الثاني (پشن)، الهاتف: ٦٦٤٦٠٧٣٥
❖المعرض الفرعي (٣): مشهد المقدّسة، تقاطع خسروي، مجمّع ياس، الهاتف: ٢٢٣٣٦٧٢
❖المعرض الفرعي (٤): أصفهان، تقاطع كرماني، گلستان كتاب، الهاتف: ٢٢٢٠٣٧٠
❖المعرض الفرعي (٥): أصفهان، ساحة انقلاب، قرب سينما ساحل، الهاتف: ٢٢٢١٧١٢
❖المعرض الفرعي (٦) (للشباب): قم، بداية شارع شهداء (صفائيه)، الهاتف: ٧٧٣٩٢٠٠
❖التوزيع: بكتا (توزيع الكتب الإسلامية و الإنسانية)، طهران، شارع حافظ، قرب تقاطع كالج، بداية زقاق بامشاد، الهاتف: ٨٨٩٤٠٣٠٣
❖وكالات بيع كتب المؤسسة في البلد و خارجه (المنضمّ إلى ورقة الاستطلاع للآثار في نهاية الكتاب)

البريد الالكتروني: E-mail:info@bustaneketab.com [illegible]

استلام الرسالة (SMS) : ١٠٠٠٢١٥٥

الآثار الحديثة في المؤسسة والتعرّف إليها في «وب سايت»:

مع جزيل الشكر و التقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في استخراج هذا العمل منهم:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: جواد آهنگر ●المنقّح: ولي قرباني ●استخراج الفهارس: سيد ضياء الدين عليانسب ●الملخص العربي: سهيلة خاتقي ●الملخص الإنجليزي: مريم خائفي ●فيها: مصطفى محفوظي ●التصحيح و التنضيد: مريم ونكي و حسين محمدي ●تنظيم صفحات الكتاب: أحمد أخلي ●التطبيق: بيژن سهرابي ●المراقبة الفنّية لتنظيم صفحات الكتاب: سيّد رضا موسوي منش ●تصميم الغلاف: أميرعباس رجبي ●مدير الإنتاج: عبدالهادي أشرفي ●الإعداد: حميدرضا تيموري ●طلبات الطبع: أميرحسين مقدّم‌منش و بقية الزملاء ●شؤون الطباعة: علي عليزاده، مجيد مهدوي و بقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، الطباعة و التجليد.

رئيس المؤسسة
السيد محمد كاظم الشمس

الفهرس الاجمالي

الباب الأوّل

الباب الثاني: علم البيان

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي أحاط بدقائق أسرار البلاغة، وملك إيضاح المعاني بتلخيص البيان، والصلاة والسلام على المبعوث بدلائل الإعجاز، عمدة عالم الإمكان، وعلى آله لوامع التبيان، وجوامع الفصاحة والبيان.

وبعد، فإنّ البلاغة من أجلّ العلوم الأدبيّة قدراً ومكانةً، وأعلاها منزلةً وشأناً؛ لأنّها علم فنّ التعبير بالكلمة، وهي التي تكشف عن الذوق الإنساني وتثيره، بل تربّيه وتصقله، وتشحذ المدارك، وتوسّع آفاقها: فتخلق علاقات جديدة من الفهم والمعرفة.

وهي الغاية التي تسعى لها الإنسانيّة في نشاطها الدائب، ففي الحركات السياسيّة، وفي الفكر الديني، والنظرة الفلسفيّة، وفي كلّ الفنون نجد نفس النشاط، وقد اتّخذ صوراً أخرى من التعبير تشعّ ألواناً من الإشاعات؛ لتنفذ في أعماق النفس، فيهزّ وجدانها، ويحرّك شعورها بما يحويه من عناصر الدقّة والإيحاء، والتصوّر والخيال، والعاطفة والجمال؛ فلذا كان عليها التعويل في الاطّلاع على حقائق إعجاز القرآن الكريم، وفهم براعة أسلوبه، وانسجام تأليفه، وصياغة عباراته، ورسم صوره.

فكان القرآن علم البلاغة عند العرب، ثمّ صار بعدهم بلاغة هذا العلم، ومن هنا كانت البلاغة مقدّمة لدارسة كتاب الله وتفسيره، وإدراك ما فيه من خصائص البيان الذي جرى على أصوله في أرقى ما تبلغه الفطرة اللغويّة على إطلاقها في اللغة العربيّة.

وصارت كتب التفسير كلّها تخدم هذه الفكرة، ومن هنا كان علم البلاغة عند الزمخشري الوسيلة إلى إدارك إعجاز القرآن، ومن خلال هذا المنطلق كان اعتماده على البيان في الكشاف في توضيح أسرار إعجازه، ومن ثمّ الكشف عن خفايا معانيه وأسراره.

ولم يقف الأمر عند الإعجاز، وإنما كان لكتب علوم القرآن أثر في العناية بالبلاغة ودراستها، وقد اتّخذها المؤلّفون وسيلة لفهم القرآن الكريم بما خصّه الله به من حسن التأليف وبراعة التركيب. وما انطوى عليه من ثروة متّسعة من المعاني. ومن أشهر من اهتمّ بهذا الجانب الزركشي في كتابه البرهان، والسيوطي في الإتقان.

كما أدّت العناية بأسلوب القرآن إلى ظهور دراسات كثيرة. ولعلّ أقدمها مجاز القرآن لأبي عبيدة، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، وتلخيص البيان للشريف الرضي، ودلائل الإعجاز للجرجاني، ونهاية الإيجاز للرازي، والتبيان المطلع على إعجاز القرآن للزملكاوي، والطراز للعلوي، والفوائد لابن القيم الجوزيّة، وبيان إعجاز القرآن للخطابي، والنكت في إعجاز القرآن للرماني، وغيرها.

وظلّ القرآن الكريم يرفد البلاغة العربيّة، ويدفع بها إلى التأليف، فكانت مئات الكتب التي ظهرت استجابةً لخدمة كتاب الله تعالى. ولا يكاد يخلو كتاب من الإشارة إلى هذا الدافع، ومن أبرزها البيان والتبيين للجاحظ، والمثل السائر لابن الأثير، وكتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، والعمدة لابن رشيق القيرواني، وسر الفصاحة للخفاجي.

واستطاع السكّاكي في مفتاح علومه أن يوجّه البلاغة العربيّة توجيهاً جديداً فيه حَصْر لموضوعاتها، وتحديد لمصطلحاتها، فانقسمت البلاغة على يديه إلى علمين متميّزين، هما: علم المعاني، وعلم البيان، وإلى تابع لهما هو المحسّنات اللفظيّة والمعنويّة، التي أطلق عليها فيما بعد اسم البديع، فكانت كلمة «البيان» قبل السكّاكي تدلّ على فنون البلاغة جميعاً، وكانت الملاحظات البلاغيّة المتطوّرة قد وجدت طريقها نحو التسجيل، وخاصّة في عصر عبد القاهر الجرجاني الذي حاول أن يعطي مفهوماً جديداً لعلم البيان، إلّا أنّه كان ضمن نطاق الفصاحة والبلاغة والبراعة، مع أنّه قد تكلّم في كتابيه: دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة عن مباحث علم البيان في التشبيه، والتمثيل، والمجاز، والاستعارة، والكناية. ولكن كان عهد السكّاكي ومن بعده الخطيب القزويني نقطة انعطاف لوضع مصطلحات وتعريفات أكثر وضوحاً ودقّة من سابقيهما، ومن ثمّ تعدّدت الشروحات لما كتبه القزويني في تلخيصه، بل لقد شمل تأثير إيضاحه معلّقي تفسير الزمخشري، الذين صاروا يطبّقون تلك النظريان والاصطلاحات في توضيحهم للنكات التي طرحها الزمخشري.

لقد كانت طبيعة العلم تقتضي دراسة علوم البلاغة كلّ على حدة بشرط أن لا يقصد إلى تشتيت أدوات البحث، وأن تترابط تلك الفنون مع بعضها وصولاً إلى فهم النصوص؛ لكي

لا تصل إلى حدّ القواعد الثابتة المطّردة الجافّة دون إضفائها بخصائص جماليّة؛ لأنّها تتناول النصوص الأدبيّة بما تنطوي عليه من خصائص وعلاقات خفيّة تجعلها قادرة على التأثير والإمتاع.

كما وجدنا أنَّ معظم الذين تناولوا دراسة العلوم البلاغية يحلّلون بعض الصور، بأنّ هذه الآيات فيها استعارة، وتلك فيها كناية، وكيف تتطابق مثلاً في التشبيه صورة بصورة، أو هيئة بهيئة، كما يتطابق المثلّثان متساويا الأضلاع والزوايا، دون الوقوف على خصائص الجمال فيها، ومواطن ذلك الجمال في التعبير، والسرّ البلاغي فيه، وما يثيره ذلك السرّ البلاغي في النفس، وما تتّخذه تلك الصور من أداة تعبيريّة في خلق التأثير الشعوري، والانفعال الوجداني.

وقد بذلنا في هذا الكتاب وسعنا لنبرز تلك النكات البلاغيّة من خلال استعراض الشواهد القرآنيّة، والشواهد البليغة للرسول الأكرمﷺ وربيبه الإمام عليّ؈، وما أثر من الشعر العربي؛ للوصول إلى سرّ هذه البلاغة وتأثيرها على النفس البشريّة، بعد أن ضربنا صفحاً عن تلك الشواهد الجافّة، التي التزمها الأوائل، وقلّدهم الآخرون من بعدهم، ونسخوها نسخاً.

كما احتوى هذا الكتاب خلاصة ما كتبه روّاد هذا العلم، وما كتبه الأدباء والنقّاد حول الفصاحة والبلاغة، والإعجاز، ومعظم أساليب البيان؛ متدرّجين منذ النشأة الأولى ـ بحيث أبرزنا معالم تطوّر هذا العلم وإعطاءه الوجه الناصع ـ إلى آخر ما وصلت إليه العلوم البلاغيّة في منهاجها الجديد المطوّر، وصياغة معادنها الأصيلة في أسلوب عصري، يبتعد عن معظم الأساليب التي يشوبها المنطق والفلسفة وعلم الكلام إلى حدّ ما.

وحيث إنّ القرآن الكريم عنىٰ بأساليب البيان حافل بمزايا دقيقة، لذا اخترنا هذا القسم من البلاغة، فهو المنطق الفصيح والمعرب عمّا في الضمير، «لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً، وأسبق فرعاً، وأحلى جنىً، وأعذب ورداً، وأكرم نتاجاً، وأنور سراجاً من علم البيان» على حدّ تعبير عبد القاهر الجرجاني.

فهو إذن أهمّ عُدّة لمن يريد أن يفسّر القرآن؛ إذ بدونه لا يتأتّى الوصول إلى أسراره، وفهم مرامي معانيه غير أنّ الاستقصاء والإحاطة بمزايا هذه الأساليب في القرآن وخصائصها على وجه الاستيعاب أمرٌ في غاية الصعوبة إن لم يكن مستحيلاً، لذا حاولنا أن نجمع ما توصّل إليه المفسّرون، وأرباب البلاغة والأدب ممّا دوّنوه في بارع أسفارهم.

وممّا يشكل صعوبة بالنسبة للباحث المعاصر أنّ متقدّمي المفسّرين قد أوردوا المصطلحات البيانيّة في وقت لم تتّضح فيه المعالم البلاغيّة لذا نرى أنّ معظمهم يعمّم المجاز للاستعارة والمجاز العقلي والمجاز المرسل، ويذكر بعضهم الاستعارة وهو يريد النقل والاشتراك اللفظي حتّى أنّ الزمخشري لا يكاد يفرّق بين التمثيل وبين التشبيه وما بني عليه من الاستعارة، ويقول التفتازاني: «وأمّا صاحب الكشاف، فيجعل التمثيل مرادفاً للتشبيه. ومعنى ذلك أنّ الزمخشري يلاحظ المعنى اللغوي للتمثيل، ولا يقصره على ذلك المعنى الاصطلاحي، وهو أنّه تشبيه بحال، وفيه يكون وجه الشبه وصفاً غير حقيقي، ومنتزعاً من أمور متعدّدة».

ونجد فريقاً آخر يخلط بين المصطلحات وينقل ما وجده في متفرّقات الكتب دون قصد إلى تحرير الفروق بين أنواع تلك الصور البيانيّة، ولهم العذر؛ لأنّ أنواعها ودقائقها ـ كما ذكرنا ـ لم تكن قد حرّرت في عصورهم، ولكن من المؤسف أنّ من يتصدّى للتفسير ـ في عصرنا الحالي ـ لا يتمعّن في تلك النكات على الرغم من أهمّيّتها البالغة.

وبعد، فالكتاب الذي بين يديك هو حصيلة عمل دام خمس سنوات، كان الهدف منذ البداية أن أضع موسوعة في أساليب القرآن البيانيّة على أن أعيد فيها ترتيب آيات القرآن وفق الأغراض البلاغيّة التي يحويها علم البيان من تشبيهات، واستعارات، وكنايات وغيرها مع تقديم تفصيل شامل لعلم البيان يحوي بعض الآيات من تلك الموسوعة، كشواهد على هذا البحث، وستطبع إن شاء الله بقيّة الشواهد في ملحق يكون مكملاً لهذا الكتاب.

وأمّا أساليب المعاني والبديع، فقد تعرّضت لهما ضمن كتابين مستقلّين طُبِعا في مؤسّسة بوستان كتاب مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.

وفي الختام أرجو أن أكون قد وفقت لخدمة القرآن الكريم في نواحيه البلاغيّة عسى أن أنال رضوانه تعالى في دار الخلود أوّلاً، وقبول الباحثين والقرّاء الأعزّاء ثانياً.

والحمد لله ربّ العالمين

السيّد جعفر الحسيني
جامعة الكوفة
جمهورية العراق

الباب الأوّل

القسم الأوّل: الفصاحة لغةً واصطلاحاً

القسم الثاني: فصاحة الكلمة والكلام والمتكلم

القسم الثالث: البلاغة لغةً واصطلاحاً

القسم الأوّل

الفصاحة لغةً واصطلاحاً

الفصل الأوّل

الفصاحة لغةً

لقد اختلف فيها اللغويّون على قولين:

منهم: من قال بأنّ لفظ «الفصاحة» موضوع لمطلق الظهور والبيان، كما اختاره الخفاجي والعلوي[1].

وفي لسان العرب: الفصاحة: الظهور والبيان[2].

وروى الزبيدي في تاج العروس عن أئمّة الاشتقاق وأهل النظر أنّ مدار تركيب الفصاحة على الظهور، وأفصح الشيء وضح. وكلّ واضح مفصح[3].

ومنهم: من قال بوضع لفظ «الفصاحة» لذهاب اللبأ أو ذهاب الرغوة، ونحو ذلك.

فقد ذكر الخليل (ت ١٧٥هـ) في كتاب العين:

«تفصيحُ اللبن: ذهاب اللبأ عنه، وكثرة مخضه، وذهاب رغوته، فصح اللبن تفصيحاً»[4].

وذهاب اللبأ من اللبن: ذهاب ما يتكوّن عند الولادة في الثدي من اللبن وانفصاله منه.

وقال الجوهري (ت ٣٩٣هـ) في الصحاح:

«فَصُحَ اللبن: إذا أخذت عنه الرغوة... وأفصحت الشاة: إذا انقطع لبؤها، وخلص

---

١. سر الفصاحة، (ابن سنان الخفاجي)، ص٥٩؛ الطراز، (العلوي)، ج ١، ص ٣.

٢. لسان العرب مادّة: «فصح».

٣. تاج العروس، ج ٢، ص١٩٧.

٤. العين، ج ٣، ص١٢١.

لبنها، وقد أفصح اللبن: إذا ذهب اللبأ عنه»[١].

ونزع الرغوة من اللبن: رفع ما يعلوه منه.

وقال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ):

«الأصل: أفصح اللبن: سكنت رغوته. أصل يدلّ على خلوص في شيء، ونقاء من الشوب»[٢].

وذكر الزمخشري في الأساس معاني التزم بكونها مجازية إذ قال: «ومن المجاز سرينا حتّى أفصحَ الصبحُ، وحتّى بدأ الصباح المفصِح، وهذا يوم مُفصِحٌ وفِصْحٌ: لا غيمَ فيه ولا قُرَّ. وانتظر نُفْصِحُ من شتائِنا، أي: نخرج ونتخلّص. وأفصح العجميُّ: تكلّم بالعربيّة، وفصح: انطلق لسانه بها وخلصت لغته من اللكنة. وأفصح الصبي في منطقه: فُهِم ما يقول في أوّل ما يتكلّم»[٣].

ولا ريب انّ هذه المعاني ليست نفس الإبانة والظهور، بل إنّها تؤول إلى الظهور وترجع إليه، فدلالة الفصاحة عليه إنّما هي بالالتزام. فمن هنا قال التفتازاني في تعريفه للفصاحة لغةً إنّها: «في الأصل تنبئ عن الإبانة والظهور، يقال: فصح الأعجمي وأفصح إذا انطلق لسانه وخلصت لغته من اللكنة، وجادت فلم يلحن، وأفصح به، أي صرّح به...»[٤].

أي: أنّه تعرّض إلى ما هو عين المعنى اللغوي، ثمّ تعرّض للازمه؛ لأنّه لم يتبيّن له أنّ الجميع معنى حقيقي لها؛ لتكون من الألفاظ المشتركة أو بعضها حقيقي وبعضها مجازي؛ لتكون من الألفاظ التي لها معنى حقيقي، ومعنى مجازي، فأتى في بيان الفصاحة بما يجمع جميع المعاني على أيّ نحو كانت وهو الإنباء عن الظهور، وليس هذا إلّا لاستلزام الفصاحة للظهور والإبانة.

ووافق الدسوقي التفتازاني اذ اختار أنّ المراد هو الدلالة الالتزاميّة لا المطابقيّة؛

١. الصحاح، ج ١، ص ٣٩١.

٢. معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٥٠٦؛ مجمل اللغة، ج ٣، ص ٧٢٢.

٣. أساس البلاغة، ص ٣٤٢.

٤. المفصّل في شرح المطول، البامياني، ج ٢، ص ٥٠ـ٥١.

لأنّ لفظ الفصاحة لم يوضع للظهور حتّى تكون دلالته عليه مطابقيّة ولا التضمّنيّة؛ إذ لم يعهد من كتب اللغة وضع كلمة الفصاحة للظهور وغيره حتّى تكون عليه تضمّنيّة[١].

هذا ولكنّ التحقيق أنّ الفصاحة في اللغة هي الظهور والبيان، لذا قالوا: أفصح الرجل بمعنى أنّه بيّن ولم يجمجم، وكذلك ثبت بأنّ معنى أفصح الصبي هو أفهم، أي أظهر مراده، فتدلّ على الظهور بالمطابقة لا التضمن ولا الالتزام[٢].

أمّا قوله بعدم وضع لفظة الفصاحة للظهور في كتب اللغة، فواضح البطلان، كما تقدّم نقل ذلك عن أئمّة اللغة.

ولا تخرج لفظة الفصاحة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وغيره عن معناها، وهو الظهور والبيان.

قال تعالى: ﴿وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسانًا﴾[٣].

أي: أبين، ولسانه أطلق؛ لأنّ موسى يقول: ﴿وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلايَنْطَلِقُ لِسانِي فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَٰرُونَ﴾[٤]. فهذا القول دليل على أنّ المراد بالفصاحة البيان وطلاقة اللسان وعدم اللحن ليفهم الآخرون ويحبب إليهم القول ليصدّقوه.

وفي الحديث الشريف: «أنا أفْصَحُ العرَبِ بَيْدَ أنّي من قريشٍ»[٥].

وقول الإمام عليّ عليه السلام: «نحنُ أفْصَحُ وأنْصَحُ وأصْبَحُ»[٦].

وكذلك وردت في أمثال الجاهليّة كقولهم: «أفصحُ من العِضَّيْنِ»[٧]. يقصد بهما

---

١. شروح التلخيص، ج ١، ص ٧٠.

٢. دلالة اللفظ على المعنى إمّا على تمام مسمّاه، أو على جزء مسمّاه أو على الأمر الخارج عن مسمّاه اللازم له في الذهن من حيث هو لازم له. والدلالة الأولى هي دلالة المطابقة، كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق. والدلالة الثانية: دلالة التضمّن، كدلالته على الحيوان وحده، أو على الناطق وحده. وأمّا الدلالة الثالثة: وهي الالتزام، كدلالته على الضاحك.

٣. القصص: ٣٤.

٤. الشعراء: ١٣.

٥. سرّ الفصاحة، ص ٥٥؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ج ١، ص ١٧١.

٦. نهج البلاغة، قصار الحكم ١٢٠ـ٢.

٧. مجمع الأمثال، للميداني، ج ٢، ص ٩٠.

دغْفَل وابن الكيّس. والعِضّ: الداهية: وبذلك يكون المعنى: أفصح من الداهيتين.

ونقلت لفظة الفصاحة بعد ذلك من مدلولها الأوّل إلى معانٍ أخرى حين دخولها الدراسات البلاغيّة والنقديّة، إذ ارتبطت بفصاحة الألفاظ مع جزالة المعنى.

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني

استعراض عامّ لأهمّ آراء النقّاد والبلاغيّين في اصطلاح الفصاحة

١. الجاحظ (ت ٢٥٥هـ):

إنّ الفصاحة والبيان والبلاغة كلمات متداخلة وواسعة المعاني ـ عنده ـ فنراه حينما يتحدّث عن البلاغة يقرن الفصاحة بها، وحينما يشير إلى البيان نراه يدخل شرائط الفصاحة ومقوّمات البلاغة خلاله.

يقول الجاحظ: «لا يكون الكلام يستحقّ اسمَ البلاغة حتّى يسابقَ معناه لفظَهُ، ولفظُهُ معناه، فلا يكون لفظُه إلى سمعك أسبقَ من معناه إلى قلبك»[١].

ويقول في موضع آخر: «البيان يحتاج إلى تمييزٍ وسياسةٍ، وإلى ترتيبٍ ورياضةٍ، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وإلى سهولة المخرج، وجهارة المنطق، وتكميل الحروف، وإقامة الوزن، وأنّ حاجة المنطق إلى الطلاوة والحلاوة كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وإنّ ذلك من أكثر ما تُستمال به القلوب، وتُثْنى به الأعناق، وتزيّن به المعاني»[٢].

ومن خلال هذين النصّين نجده يهتمّ اهتماماً كبيراً بالألفاظ، ويرى أنّها جديرة بالرعاية والاهتمام. ويقول: «وقد يستخفُّ الناسُ ألفاظاً ويستعملونها؛ وغيرُها أحقُّ بذلك منها، ألا ترى أنّ الله (تبارك وتعالى) لم يذكر في القرآن الجوعَ إلّا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدْقِع والعجز الظاهر؟! والناس لا يذكرون السَغَب،

---

١. البيان والتبيين، ج ١، ص ١١٥.

٢. المصدر، ص ١٤.

ويذكرون الجوع في حالة القدرة والسلامة. وكذلك ذِكْر المطر؛ لأنّك لا تجد في القرآن يلفظ به إلّا في موضع الانتقام. والعامّة وأكثرُ الخاصّة لا يَفصلون بين ذِكْر المطر وبين ذكر الغَيث. ولفظُ القرآن الذي عليه نَزَلَ أنّه إذا ذكر الأبصار لم يقُل الأسماع، وإذا ذكر سبع سموات لم يقل الأرضين. ألا تراه لا يجمع الأرض أرَضين، ولا السمعَ أسماعاً؟ والجاري على أفواه العامّة غيرُ ذلك، لا يتفقّدون من الألفاظ ما هو أحقُّ بالذكر وأولى بالاستعمال»[١].

وذكر في موضع آخر: «من أراد معنىً كريماً فليلتمس له لفظاً كريماً، فإنّ حقّ المعنى الشريف اللفظُ الشريف»[٢] ووصل به الحدّ إلى أن يقول: «ومن يلتمس قَهْرَ الكلام واغتصابَ الألفاظ تأتيه المعاني سهلاً، وتنثال عليهم الألفاظ انثيالاً»[٣]؛ لأنّ «المعاني مطروحةٌ في الطريق يعرفها العجميُّ والعربيُّ، والبدويُّ والقرويُّ والمدنيُّ، وإنّما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج. وكثرة الماء، وفي صحّة الطبع، وجودة السبك»[٤].

وقد فهم عبد القاهر الجرجاني اهتمام الجاحظ بالألفاظ والشكليّة ممّا جعله ينكر عليه ذلك أشدّ الإنكار[٥].

ولكن الجاحظ يقول: «فإنّما الشعر صناعة وضرب من النسج، وجنس من التصوير» وقد سار عبد القاهر على خطى الجاحظ، ونقل مصطلحه في التصوير إذ قال: «وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئاً نحن ابتدأناه فينكره منكر؛ بل هو مستعمل مشهور في كلام العرب» ويكفيك قول الجاحظ: «إنّما الشعر صناعة وضرب من التصوير»[٦]. فإن كان الجاحظ من أصحاب الصياغة، فإنّ تهمة الاهتمام

١. البيان والتبيين، ج ١، ص ٢٠.
٢. المصدر، ص١٣٦.
٣. تنثال: تنصب وتنهال، راجع: المصدر، ج ٢، ص١٣.
٤. الحيوان، ج ٣، ص١٣١.
٥. دلائل الإعجاز، ص٤٦ و١٩٨.
٦. المصدر، ص٣٨٩. وهذه النظرية التي شرحها عبد القاهر وسمّاها نظريّة النظم.

بالشكليّة والألفاظ ساقطة من أساسها، وإن كان الجاحظ كثير الاعتناء باللفظ، واختيار ما يؤدّي المعنى أداءً حسناً[١]. ولذا قال: حقّ المعنى أن يكون الاسم له طِبْقاً، وتلك الحالُ له وَفْقاً، ويكون الاسم له لا فاضلاً ولا مفضولاً، ولا مقصِّراً، ولا مشتركاً، ولا مضمّناً...[٢].

وكذلك نرى الجاحظ ينتقد من يهتمّ بالمعاني وحدها، كأبي عمرو الشيباني الذي يرى أنّ المعنى متى كان رائقاً حسناً، ظلّ كذلك في أيّة عبارة وضع.

فالبيتان:

لا تَحْسِبَنَّ المَوْتَ موتَ البِلَى   فإنّما المَوْتُ سؤالُ الرِّجالْ

كلاهُما مَوْتٌ ولكنَّ ذا   أشَدُّ من ذاكَ لِذُلِّ السُّؤالْ

استحسنهما أبو عمرو مع أنّه لا تظهر عليهما مسحة من جمال سوى الوزن، ولذا عابه الجاحظ، ورأى أنّه مسرفاً في تقديرهما[٣].

فالمعاني عند الجاحظ عامّة، أمّا المفاضلة، فتكمن في اللفظ، واللفظ عنده لا يعني مجرّد هذه الكلمات التي تعبر عن فكرة ما، وإنّما يعني به الصياغة بتعبير واسع المدلول، أو التعبير الفنّي، أو الصورة الشعريّة، فإذا كانت الأفكار مادّة خاماً فلا تفاضل بينها ولكن الفنّان يبدع من هذه المادّة عملاً فنّيّاً جديداً هو مجال التفاضل، ومهمّة الناقد الأدبي أن يميّز بين الحسنِ والرديء منهما[٤]. فمفهومه للصياغة قائم على اعتبار صحّة الوزن، وكثرة الماء، وجودة السبك وهي وسائل تؤدّي إلى أن يكون الشعر صناعة، وضرباً من التصوير فهو قد راعى في الجمال الفنّي ناحية الخيال بذكره التصوير، وناحية الأسلوب والنظم بذكره السبك والصياغة، ثم راعى بقوله: كثرة الماء الذي يُعَبَّرُ به عن الحياة المنبثّة والمنبثقة من خلال القطعة الفنية تجاه العاطفة، ولكن بكثير من الاختصار والإبهام وهو يدلّنا على

---

١. انظر: أساليب بلاغيّة، أحمد مطلوب، ص١٧.
٢. البيان والتبيين، ج ١، ص٩٣.
٣. المصدر، ج ٢، ص١٧١؛ الحيوان، ج ٣، ص١٣١؛ فيه (أفظع) بدل «أشدّ»؛ وينظر دلائل الإعجاز، ص٢٥٢.
٤. انظر: مقالات في النقد الأدبي، ص١٧٧؛ الصور البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني، ص١٦٤.

أنّه كان يُشعرُ بشيء من جمال إبراز الأديب للعاطفة دون أن يحسن التعبير عنه[١].

وهناك عدّة ملاحظات يجب أن نقف عليها ـ وهي إشارات ذكرها الجاحظ ـ تعتبر الجذور الأوّليّة التي بنيت عليها الفصاحة:

● **أوّلاً**: أشار إلى أنّ التعبير عن المعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة شرط من شروط فصاحة الألفاظ، يقول: «وأحسنُ الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره»[٢].

وقال ـ أيضاً ـ في معرض وصفه لكلام رسول الله ﷺ: «وهو الكلام الذي قلّ عدد حروفه وكثر عدد معانيه. وجَلَّ عن الصَّنعة، ونُزِّه عن التكلّف، وكان كما قال الله تبارك وتعالى: قل يا محمّد: ﴿وَما أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾[٣] وهو الكلام الذي ألقى الله عليه المحبّةَ، وغشّاهُ بالقبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبين حُسْن الإفهام وقلّة عدد الكلام مع استغنائه عن إعادته، وقلّةِ حاجة السامع إلى معاودته...»[٤].

● **ثانياً**: أشار إلى كون معنى الكلام واضحاً جليّاً في ظاهر ألفاظه.

يقول: «وأحسنُ الكلام ما كان معناه في ظاهر لفظه). وأورد مثالاً لقول الإمام عليّ عليه السلام: «قيمة كل امرئٍ ما يُحْسِن»[٥]. قائلاً «فلو لم نَقِف من هذا الكتاب إلّا على هذه الكلمة لوجدناها شافيةً كافيةً ومُجْزِيَةً مُغْنيةً؛ بل لوجدناها فاضلةً على الكِفاية، وغير مقصِّرة عن الغاية»[٦].

● **ثالثاً**: اشترط عدم اتّصاف الألفاظ بالغرابة والتعقيد.

والغرابة: هي كون اللفظ وحشيّاً مغلق المعنى وغير مأنوس. ومثّل له بما روي عن أبي علقمة بأنه مَرَّ ببعض طرق البصرة وهاجت به مَرّة[٧]، فوثب عليه قوم منهم، فأقبلوا عليه يؤذّنون في أُذنه، فقال: «ما لكم تَكَأْكَأْتُمْ عليَّ تَكَأْكُؤكُمْ على ذي جِنّةٍ؟

---

١. البلاغة بين اللفظ والمعنى، نعيم الحمصي، ج ٣، ص٤٤٦؛ الصور البلاغيّة عند عبد القاهر، ص١٦٥.
٢. زهر الآداب، ج ١، ص٤٤.
٣. البيان والتبيين، ج ٢، ص١٧.
٤. البيان والتبيين، ج ٢، ص١٧.
٥. البيان والتبيين، ج ٢، ص٧٧.
٦. انظر: زهر الآداب، ج ١، ص٤١.
٧. أي أنّه أغمي عليه، فأقبلوا عليه يؤذّنون في أذنه؛ ليعلموا أنّه حيّ أو ميّت.

افرنْقِعوا عنّي»، واعتبره الجاحظ من الغريب البغيض[١].

وذكر حديث يحيى بن يعمر في قوله: «إنّا لقينا العَدُوَّ فقتلنا طائفة وأسَرْنا طائفة، ولحقت طائفة بَعراعِرِ الأودية وأهْضام الغيطان، وبتنا بعُرْعُرَة الجبل، وبات العَدُوُّ بحضيضه».

ويقول الجاحظ: وليس في كلام يحيى بن يعمر شيء من الدنيا إلّا أنّه غريب وهو أيضاً من الغريب بغيض[٢].

والتعقيد ـ عنده ـ «هو أن يشيك المتكلّم طريقك إلى المعنى، ويُوعر مذهبك نحوه حتّى يُقَسِّم فكرك، ويُشعِّب قلبك، فلا تدري من أين تتوصّل؟ وأيّ طريق تسلك إلى معناه؟».

فنرى الجاحظ يربط بين الغرابة والتعقيد، وبما أنّ الغريب المستقبح هو المتوعّر فقد حذر من التوعّر؛ لأنّه يسلمك إلى التعقيد الذي يستهلك معانيك، ويشين ألفاظك[٣].

● **رابعاً**: أن لا يكون مبتذلاً، وكما اهتمّ الجاحظ في تهذيب الكلام من الغرابة والتعقيد، كذلك اهتمّ في تهذيبه من الابتذال إذ ينبغي للفصيح أن يتجنّب السوقي المبتذل الذي أبلاه التكرار، وتدنى باستعمال العامّة إلى الحضيض. قال: «إنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعّراً وحشيّاً، ولا ساقطاً سوقياً إلاّ أن يكون المتكلّم بَدَويّاً أعرابيّاً، فإنّ الوحش من الكلام يفهمه الوحشيُّ من الناس، كما يفهمُ السوقيُّ رطانة السوقي»[٤].

● **خامساً**: أن يكون خالياً من تنافر الحروف، وهو وصف الكلمة الذي ينجم عنه ثقل محملها على اللسان ممّا يقلّل من درجة فصاحتها. فقال: «فأمّا في اقتران

---

١. البيان والتبيين، ج ١، ص٣٧٩ـ٣٨٠، والجنة: الجنون.
٢. عراعر الأودية: أسفالها، وعراعر الجبال: أعاليها. وأهضام الغيطان: مداخلها، والغيطان: جمع غائط، وهو الحائط ذو الشجر. انظر مواضع أخرى للغرابة ذكرها الجاحظ في البيان والتبيين، ج ٢، ص ٢٧٠ و ج ٤، ص ٩.
٣. البيان والتبيين، ج ١، ص١٣٦.
٤. المصدر، ج ١، ص١٤٤.

الحروف، فإنّ الجيم لا تقارن الظاد ولا القاف، ولا الطاء ولا الغين بتقديم ولا تأخير. والزاي لا تقارن الظاد ولا السين، ولا الضاد ولا الذال بتقديم ولا بتأخير، وهذا بابٌ كبير وقد يكتفى بذكر القليل حتّى يُستدلّ به على الغاية التي إليها يُجرى»[١].

وتحدّث عن تنافر الألفاظ حيث يسبّب اتّصال بعض ألفاظ الكلام ببعض ثقلاً على السمع، وصعوبةً في النطق بها، والثقل هذا يكون في البيت أو الجملة، لا في الألفاظ المفردة المكوّنة منه، وقد تكون الكلمة في هذا النوع من الأبيات سهلة النطق؛ إذا أخذت وحدها ونطق بها مستقلّة، فإذا اجتمعت مع غيرها من نظائرها أو أشباهها شعرنا بثقل البيت أو الجملة... فمن ذلك قول الشاعر:

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرِ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ[٢]

... وقول الآخر:

لَمْ يَضِرْها والحمدُ لله شيءٌ وانْثَنَتْ نَحْوَ عَزْفِ نَفْسٍ ذَهُولِ[٣]

فَتَفَقّدْ النصفَ الأخيرَ من هذا البيت؛ فإنّك ستجد بعض ألفاظه يتبرّأُ من بعض.

وأورد مثالاً لما لا تنافر أجزاؤه ولا تتباين ألفاظه، كقول الثقفي:

من كانَ ذا عضُدٍ يدرِكْ ظُلامَتَهُ إنّ الذَّليلَ الذي ليست لَهُ عَضُدُ

تَنْبُو يداهُ إذا ما قلَّ ناصِرُهُ ويأنَفُ الضّيمَ إنْ أثرى له عَدَدُ[٤]

ويرى بأنّ جودةَ الكلام تكمن في أن يكون متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فكأنّه أفرغ إفراغاً واحداً، فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان[٥].

ويقول الجاحظ معلّقاً على ما أنشده أبو البيداء الرياحي:

---

١. البيان والتبيين، ج ١، ص٦٩.

٢. المصدر، ج ١، ص ٦٥؛ دلائل الإعجاز، ص٩٨؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٩؛ سرّ الفصاحة، ص ٩٨؛ العمدة، ج ١، ص٤٤٧؛ المثل السائر، ج ١، ص٤٠١؛ الطراز، ج ٣، ص٥٢؛ الإيضاح، ص١٦؛ شرح المختصر، ج ١، ص ٢٠؛ المطوّل (تحقيق عناية)، ص١٢١، و(تحقيق هنداوي)، ص١٤٦؛ ومعاهد التنصيص، ج ١، ص٣٤. ويروى الشطر الثاني: وما بقرب قبر حرب قبر.

٣. البيان والتبيين، ج ١، ص٦٦. والذهول: شغل يورث حزناً ونسياناً، وذهل عنه: غفل عنه ونسيه، أو تناساه على عمد.

٤. المصدر، ص٦٧ والأبيات في عيون الأخبار، ج ٣، ص ٢؛ الحيوان، ج ٣، ص ١٥؛ الحماسة، ج ٢، ص ١١٠.

٥. البيان والتبيين، ج ١، ص٦٦.

وشِعْرٍ كَبَعْرِ الكَبْشِ فَرَّقَ بَيْنَهُ لِسانُ دَعِيّ في القَرِيضِ دَخِيلِ

أمّا قوله: «كبعر الكبش»، فإنّما ذهب إلى أنّ بعر الكبش يقع متفرّقاً غير مؤتلفٍ ولا متجاور كذلك حروف الكلام وأجزاءُ البيت من الشّعر، تراها مختلفة متباينة، ومتنافرة مستكرهة تشقُّ على اللسان وتكُدُّه، والأخرى تراها سهلةً لينةً، ورَطْبة مؤاتيةً سلِسةَ النظام، خفيفةً على اللسان حتّى كأنّ البيت بأسرِه كلمةٌ واحدةٌ، وحتّى كأنّ الكلمةَ بأسرها حرفٌ واحدٌ[١].

وكذلك علّق الجاحظ على ما أنشده خلف الأحمر:

وبَعْضُ قَرِيضِ القَوْمِ أولادُ عَلَّةٍ يَكُدُّ لِسانَ الناطِقِ المُتَحَفِّظِ[٢]

قال: أمّا قول خلف: «وبعض قريض القوم أولاد عَلَّة»، فإنّه يقول: إذا كان الشعر مستكرهاً وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مماثلاً لبعض، كان بينها من التنافر ما بين أولاد العلات، وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب أختها مَرْضِيّاً موافقاً، كان على اللسان عند إنشاد الشعر مؤونة[٣].

● سادساً: التأكيد على العنصر الفنّي للفصاحة، وهو أصوات الكلمات وحسن النطق بها، فالصوت عنده هو آلة اللفظ، وهو الجوهر الذي يقوم به التقطيع وبه يوجد التأليف.

وإنّ الكراهة في السمع راجعة إلى النغم، فكم من لفظ فصيح يستكره في السمع إذا أُدّيَ بنغم غير متناسب، وصوت منكر، وكم من لفظ غير فصيح يستلذّ إذا أُدّيَ بنغم متناسب، وصوت طيّب، ويقول الجاحظ: «إنّي أزعم أنّ سخيفَ الألفاظ مشاكلٌ لسخيف المعاني، وقد يُحتاج إلى السخيف في بعض المواضع، ورُبّما أمتَعَ بأكثرَ من إمتاع الجَزْلِ الفخم من الألفاظ، والشريف الكريم من المعاني»[٤].

وأكّد على دقّة اختيار الألفاظ؛ لتؤدّي المعنى أداءً حسناً على حسب مواطن

١. البيان والتبيين، ص٦٧.
٢. أولاد علّة: بنو رجل واحد من أمّهات شتّى.
٣. البيان والتبيين، ج ١، ص٦٦-٦٧.
٤. المصدر، ص١٤٥.

الكلام، ومواقعه، وموضوعاته، وحال السامعين، والنزعة النفسيّة التي تتملّكهم، فربّ كلمة حسنت في موطن ثمّ كانت نابية مستكرهة في غيره، أو أن يكون اللفظ قبيحاً كصوت إلاّ أنّه مناسب للمعنى المراد بهِ[١]. فإنّ حاجة المنطق إلى الطلاوة والحلاوة كحاجته إلى الجلالة والفخامة.

وذكر عيوب المنطق وجعلها على قسمين: مذموم وخَلْقي، لا سبيل إلى الانتقال عنها. والمذمومات توجب الذمّ إذا كان الإقلاع عنها إلى غيرها ممكناً. يقول الجاحظ: «واللُّثغة التي في الراء إذا كانت بالياء فهي أحقرهنَّ وأوضَعُهُنَّ لذي المروءة، ثمّ التي على الظاد، ثمّ التي على الذال، فأمّا التي على الغين، فهي أيسرهنَّ، ويقال: إنّ صاحبها لو جَهَدَ نفسه جهداً جَهْدَهُ وأحَدَّ لسانه، وتكلّف مخرج الراء على حقّها والإفصاح بها، لم يكُ بعيداً من أن تُجيبه الطبيعة، ويؤثّر فيها ذلك التعهّد أثراً حسناً»[٢].

وأمّا الخلقيّة، فذكر عدّة أنواع:

(أ) **اللثغة**: وهي عيب من عيوب النطق يقوم على عجز آلة النطق عن إخراج بعض الحروف مخرجاً صحيحاً، فيستبدل بها غيرها أينما وقعت.

ولقد شغلت هذه الظاهرة الجاحظ فأولع بها؛ مورداً تفاصيلها؛ ومستعرضاً نوادر أصحابها؛ ومعدّداً حالاتها ومواطنها المختلفة، واصفاً كلّ حالة وصفاً دقيقاً؛ ذاكراً فيه الحروف المتبادلة بمعرفة متناهية.

ومن أبرز ما جاء عن اللثغة الحالات التالية:

١. اللثغة بالسين بحيث تتحوّل إلى ثاء.

٢. اللثغة التي تعرض للقاف فإنّ صاحبها يجعل القاف طاءً.

٣. اللثغة التي تقع في اللام، فإنّ من أهلها من يجعل اللام ياءً. وآخرون يجعلون

---

١. البيان والتبيين، ج ١، ص١٩.

٢. المصدر، ص٣٦. وانظر، ص١٥ و٢٣ كيف تجنّب واصل بن عطاء الراء في كلامه وأخرجها عن حروف منطقه؛ لأنّه كان ألثغ.

اللام كافاً.

٤. اللثغة التي يُشاب بها حرف الراء وهي متعدّدة، وتكون بالياء والضاد، والكاف والدال والذال وغير ذلك من الحروف التي ليس إلى ضبطها سبيل[١].

(ب) **التتعتُع** أو **(التردّد)**: وهو التلجلج في النطق، وعيب من عيوب الفصاحة. والتمتمة: هي التتعتع في لفظ التاء، والفأفأة هي التتعتع في الفاء، وصاحبها التأتاء في الحالة الأولى، والفأفاء في الثانية[٢]. أمّا التمتمة الناجمة عن تنافر الحروف وعدم ائتلاف الألفاظ فيما بينها، فتقع عندما يكون الكلام خارجاً عن إطار الفصاحة وشروطها. وفي هذا الصدد يقول الجاحظ: «ومن ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر وإن كانت مجموعة في بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلّا ببعض الاستكراه، [كما في] قبر حرب...»[٣].

(ج) **الحُبْسَةُ** أو **«الرُّتَة»**: وهي آفة دون آفة التمتمة والفأفأة، أي: التتعتع في لفظ التاء والفاء، وقد تكون الحبسة بسبب خلل في جهاز النطق، كما قد تكون بسبب تأثير لغة أعجميّة، يقول الجاحظ: «ويقال: في لسانه حبسة إذا كان في لسانه ثقل يمنعه من البيان، وإذا كان الثقل من قبل العجمة قيل: في لسانه حكلة»[٤].

والحكلة نوع من لجلجة الكلام، واستبهام معانيه أو هي اجتماع الحبسة مع اللثغة[٥].

(د) **اللفف**: وهو أن لا يخرج الكلام إلّا بشقّ الأنفس يقوم على إدخال بعض الكلام في بعضه الآخر[٦].

(هـ) **العجلة**: وهو عيب في النطق يقوم على لفظ الحروف والكلمات بسرعة

---

١. البيان والتبيين، ج ١، ص ٣٤ـ٣٥.
٢. المصدر، ص ٣٧ـ٣٨.
٣. المصدر، ص ٦٥.
٤. الحيوان، ج ٢، ص ١؛ البيان والتبيين، ج ١، ص ٣٩.
٥. المصدر الثاني، ص ٣٩ و ٣٢٤، وما يصيب النطق العربي من انحراف مخارج الحروف واختلاف لهجاتها بتأثير لغات أعجميّة غريبة عن العربيّة: الرطانة.
٦. البيان والتبيين، ج ١، ص ٣٨؛ لفّ فلان لففاً: عَيِيَ وبطؤ في الكلام، إذا تكلّم ملأ لسانُه فمَه.

تحوّل دون الوضوح والفهم. وهذه الآفة اللسانيّة جاءت مرادفةً للفظ اللـفف مـمّا يدخلها في طائفة عيوب العجز عن الإبانة الفصيحة[١].

(و) **اللحن**: وهو عنده على نوعين:

● *النوع الأوّل*: لحن أصحاب التقعير، والتقعيب، والتشديق، والتمطيط، والجهورة والتفخيم[٢]. وهذا عيب من عيوب النطق الخطابي، قوامه تفخيم النبر اللفظي ويسمّى التفيهق.

● *النوع الثاني*: سمّاه لحن الأعاريب النازلين على طرق السـابلة[٣] وهـو عـيب لساني يقوم على تحريف الكلام عن قواعد الصـرف والنـحو، لاسـيّما الإعـراب، كما يقوم أيضاً على مخالفة النطق الفصيح، واللفظ السليم.

٢. أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ):

ذكر العسكري تصوّرين للفصاحة:

التصوّر الأوّل: أنّ الفصاحة والبلاغة ترجـعان إلى مـعنى واحـد وإن اخـتلف أصلاهما؛ لأنّ كلّ واحد منهما عبارة عن الإبانة عن المعنى، والإظهار له، يقول: فأمّا الفصاحة، فقد قال قوم: إنّها من قولهم: أفصح فلان عمّا في نفسه إذا أظهره. والشاهد على أنّها هي الإظهار قول العرب: أفصح الصبح إذا أضاء، وأفصح اللبن إذا انجلت عنه رغوته فظهر، وفصح أيضاً وأفصح الأعجمي إذا أبان بـعد أن لم يكـن يـفصح ويبين، وإذا كان الأمر على هذا فالفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحـد وإن اختلف أصلاهما؛ لأنّ كلّ واحد منهما إنّما هو الإبانة عـن المـعنى وإظـهاره[٤]؛ إذ البلاغة لفظ مأخوذ من قولهم: بلغتُ الغاية إذا انتهيتَ إليها وبلغها غـيري، ومـبلغ الشيء منتهاه، والمبالغة في الشيء الانتهاء إلى غايته.

---

١. البيان والتبيين، ج ١، ص٣٨.
٢. انظر: المصدر، ص١٣ و١٤٦.
٣. البيان والتبيين، ص١٤٦.
٤. انظر: كتاب الصناعتين، ص١٦ـ١٧.

وقد سمّيت البلاغة بهذا الاسم؛ لأنّها تنهي المعنى إلى قلب السامع. ويبدو أنّ أبا هلال العسكري يميل إلى التفريق بين الفصاحة والبلاغة، وإنّه ممّن يساير الاتّجاه القائل بأنّ البلاغة تختصّ بالمعاني، وإنّ الفصاحة تنتهي بالألفاظ، كما سنرى في التصوّر الثاني.

التصوّر الثاني: إنّهما مختلفان، وذلك أنّ الفصاحة تمام آلة البيان[1]، فهي مقصورة على اللفظ؛ لأنّ الآلة تتعلّق باللفظ دون المعنى. والبلاغة إنّما هي إنهاء المعنى إلى القلب، فكأنّها مقصورة على المعنى يقول: «وقال بعض علمائنا: الفصاحة تمام آلة البيان، فلهذا لا يجوز أن يُسمّى الله تعالى فصيحاً، إذا كانت الفصاحة تتضمّن الآلة، ولا يجوز على الله تعالى الوصف بالآلة، ويوصف كلامه بالفصاحة؛ لما يتضمّن من تمام البيان، والدليل على ذلك أنّ الألثغ والتمتام لا يسمّيان فصيحين؛ لنقصان آلتهما عن إقامة الحروف. وقيل: زياد الأعجم، لنقصان آلة نطقه عن إقامة الحروف، كان يعبّر عن «الحمار» بالهمار، فهو أعجم وشعره فصيح؛ لتمام بيانه»[2].

وهذا هو رأيه. أمّا الرأي الأوّل، فقد عرضه؛ لأنّ بعضهم يذهب إلى ذلك، ووضح الأمر بقوله: «ومن الدليل على أنّ الفصاحة تتضمّن اللفظ؛ والبلاغة تتناول المعنى أنّ الببغاء يسمّى فصيحاً ولا يسمّى بليغاً؛ إذ هو مقيم الحروف، وليس له قصد إلى المعنى الذي يؤدّيه»[3].

فالفصاحة عنده مقصورة على اللفظ دون المعنى، وكأنّ البلاغة مقصورة على المعنى؛ لأنّ مهمّتها إنهاء المعنى إلى القلب، «فمن شرط البلاغة أن يكون المعنى مفهوماً، واللفظ مقبولاً... ومن قال: إنّ البلاغة هي إفهامُ المعنى فقط، فقد جعل الفصاحةَ واللُّكْنة، والخطأ والصواب، والإغلاق والإبانة، سواء[4]... فالبلاغة هي

---

١. ومن تمام آلة البيان كون الكلام سهل اللفظ، جيّد السبك، غير مستكره ولا متكلّف. فإذا اجتمع في كلام واحد هذه النعوت مع وضوح المعنى يسمّى فصيحاً، كما يسمّى بليغاً؛ لوجود تقويم الحروف وإيضاح المعنى كليهما.

٢. كتاب الصناعتين، ص٨.

٣. المصدر، ص٨.

٤. المصدر، ص١٠.

إيضاح المعنى وتحسين اللفظ»[١].

ويشير أبو هلال في معرض كلامه إلى أنّ البعض لا يسمّي الكلام فصيحاً حتّى يجمع مع هذه النعوت فخامة، وشدّة جزالة، ويقدّم لذلك أمثلة نحو قول النبيّ ﷺ: «ألا إنَّ هذا الدِّينَ متين، فأوْغِلْ فيه برِفْقٍ، فإنّ المنبَتَّ لا أرضاً قطع ولا ظَهْراً أبقى».

ومثل كلام الحسين بن عليّ عليه‌السلام: «إنّ الناسَ عبيدُ الأموالِ، والدينُ لَعِقٌ على ألسنتهم، يَحوطونه ما درّت به معايشُهم، فإذا مُحِّصُوا بالابتلاء قَلَّ الديانون».

ومثل قول الشاعر:

تَرى غابَةَ الخَطيِّ فَوْقَ رؤُوسِهِم كَما أشْرَفَتْ فَوْقَ الصُّوارِ قُرونُها[٢]

ويضيف قائلاً: «وإذا كان الكلام يجمع نعوت الجودة ولم يكن فيه فخامة وفضل جزالة، سمّي بليغاً ولم يُسَمَّ فصيحاً... كقول أبي بكر الصولي لإبراهيم بن العباس:

تَمُرُّ الصَّبا صَفْحاً بساكِنَةِ الغَضا وَيَصْدَعُ قلبي أن يَهُبَّ هُبوبُها

قريبةُ عَهْدٍ بالحَبيبِ وإنّما هَوَى كلِّ نفسٍ حَيْثُ حلَّ حبيبُها

فالبيت الأوّل فصيح بليغ، والبيت الثاني بليغ وليس بفصيح[٣].

واستدلّوا على صحّة هذا المذهب بقول العاص بن عدي: «الشجاعة قلب ركين، والفصاحة لسان رزين» واللسان هنا: الكلام، والرزين: الذي فيه فخامة وجزالة[٤].

وأجاز ـ أيضاً ـ أن يسمّى الكلام الواحد فصيحاً بليغاً؛ إذا كان واضح المعنى، سهل اللفظ، جيّد السبك، غير مستكره فجّ، ولا متكلّف وخم، ولا يمنعه من أحد الاسمين شيء؛ لما فيه من إيضاح المعنى وتقويم الحروف، في حين عارضه القاضي

١. كتاب الصناعتين، ص١٢ وهذا مقتبس من الجاحظ، انظر: البيان والتبيين، ج ١، ص١٦٢.
٢. كتاب الصناعتين، ص٨. الخطيّ: الرماح. نسبت إلى الخطّ، وهو مرفأ السفن بالبحرين، والصِوار ـ بالضمّ والكسر ـ القطيع من بقر الوحش.
٣. المصدر، ص ٩.
٤. المصدر، ص ٩.

عبد الجبّار الأسدآبادي (ت ٤١٥هـ) في كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل عندما ردّ الفصاحة لجزالة اللفظ وحسن معناه، وأضاف: واعلم، إنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنّما تظهر في الكلام بالضمّ على طريقة مخصوصة[١].

وتحدّث أبو هلال عن صفات الألفاظ الحسنة وانتهى إلى أنّ الكلام إذا جمع العذوبة، والجزالة، والسهولة، والرصانة، مع السلاسة، والنصاعة، واشتمل على الرونق والطلاوة، وسلم من الحيف من التأليف، وبعد عن سماجة التركيب، وورد على الفهم الثاقب قبله ولم يردّه، وعلى السمع المصيب استوعبه ولم يمجّه، والنفس تقبل اللطيف، وتنبو عن الغليظ[٢]. وتعرّض لأبيات من شعر تأبّط شرّاً، منها في صفة الظليم:

أَزَجُّ زَلُوجٌ هِـزْرِفِيٌّ زَفـازِفُ ... هِزَفٌ يَبُذُّ الناجياتِ الصَوافِـنا

فوصف هذا بأنه من الجزل البغيض الجلف، الفاسد النسج، والقبيح الرصف، الذي ينبغي أن يتجنب مثله...[٣] وكأنّي به قد احتاج إلى المشايخ والمعاجم في تفهّم هذا البيت، ولم يستطع أن ينكر جزالته، وأيقن أنّه ممّا لا تفهمه العامّة حين تسمعه، ولا تقدر على أن تأتي بمثله، فلم يملك إلّا ذمّه[٤].

ونحا منحى الجاحظ في إعطاء الألفاظ أهميّة كبيرة؛ لأنّه ليس الشأن في إيراد المعاني؛ لأنّ المعاني يعرفها العربي والأعجمي، والقروي والبدوي، وإنّما هو في جودة اللفظ وصفائه، وحسنه وبهائه، ونزاهته ونقائه، إلى غيرها من الصفات، ويطلب من المعنى إلّا أن يكون على هذه الأوصاف، وهو ما أشار إليه الجاحظ من قبل، ولكنّه جعل التصوير أساس البيان.

وعلى الرغم من دفاعه عن قضيّة اللفظ لم يكن متردّداً بينه وبين المعنى،

---

١. المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج١٦، ص١٩٧ و١٩٩ وما بعدها.
٢. كتاب الصناعتين، ص٥٧، ينظر، أساليب بلاغية، أحمد مطلوب، ص٢٣.
٣. كتاب الصناعتين، ص٦٨. أزجّ: مسرع في مشيته، ومثله: زلوج، والهزراف: الحفيف السريع، والزفزفة: السرعة أيضاً، والهزف: الجافي من الظلمان. وقيل: الطويل الريش. والبذ: السبق. (انظر: حاشية كتاب الصناعتين).
٤. المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتهم، ج٢، ص٤٥٨.

ولم يستطع أن يفلت من تقدير أهمّيّة المعنى بالنسبة للفظ؛ ذلك لأنّه وإن كان مثل غيره من الداعين إلى حسن اللفظ إلاّ أنّهم لا يقصرون قولهم على حسن الألفاظ مفردة. ولا يقفون عند حدود اللفظ لذاته؛ مغفلين أمر المعنى الذي يدلّ عليه بدليل إشادته بالمعنى، وكون الغاية تكمن في اجتماع الألفاظ المتخيّرة، والمعاني المنتخبة؛ إذ فيهما كليهما نبع البلاغة... على الرغم من ذلك كلّه؛ فإنّه لم يستطع التحرّر من النظرة الشكليّة التي تؤدّي إلى الفصل الصارم بين اللفظ والمعنى؛ لأنّ تفكيره يقصر عن تناولهما كعنصرين متلاحمين يؤدّيان بنظم معيّن ـ فيه الفنّيّة والذوق ـ إلى تأليف صورة تبرز المعنى الذي قصده الأديب. فكأنّ اهتمامه بالصناعة اللفظيّة هو الذي جعله يرى أنّ خير الأساليب الأدبيّة ما حلاه البديع، وكساه التصنيع بلا اهتمام بمضمون هذا الأسلوب الأدبي أو معناه[١].

٣. ابن سنان الخفاجي (ت٤٦٦هـ):

عقد في كتابه سرّ الفصاحة فصولاً تحدّث فيها عن صفات الحروف، ومخارجها، وفصاحة اللفظة المفردة والألفاظ المؤلّفة.

فالفصاحة عنده: «الظهور والبيان» والفرق بينها وبين البلاغة أنّ الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ، والبلاغة لا تكون إلّا وصفاً للألفاظ مع المعاني[٢].

وكلّ كلام بليغ فصيح، وليس كلّ فصيح بليغاً[٣].

ويرى أنّ الفصاحة نعت للألفاظ، ولكي تكون اللفظة الواحدة فصيحة ينبغي أن تتوفّر فيها بعض الشروط، وقسّم تلك الشروط إلى قسمين:

القسم الأوّل: منها يوجد في اللفظة الواحدة على انفرادها.

والقسم الثاني: ما يوجد في الألفاظ المنظومة بعضها مع بعض[٤].

---

١. أبو هلال العسكري، طبانة، ص١٢ وص١٢٢؛ انظر: الصورة البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني.

٢. سرّ الفصاحة، ص٤٩.

٣. المصدر، ص٥٠.

٤. المصدر، ص٥٤.

أمّا الذي يوجد في اللفظة الواحدة، فثمانية أشياء، وضّحها بالشواهد هي:

١. تأليف اللفظة من حروف متباعدة المخارج، كالألوان المتباينة، فاستقبح كلمة «الهُعْخُع»، لتقارب مخارجها.

٢. أن يكون لها في السمع حسن ومزيّة على غيرها، فتسمية الغصن غصناً، أو فنناً أحسن من تسميته عسلوجاً، وإنّ أغصان البان أحسن من عساليج الشوحط[١].

ومن الكلمات العذبة الجميلة «تفاوح» وقد استعملها المتنبّي فقال:

إذا سارَتِ الأحْداج فَوْقَ نَباتِهِ تَفَاوَحَ مِسْكُ الغانياتِ وَرَنْدُهُ[٢]

وهي في غاية من الحسن.

٣. أن تكون غير متوعّرة وحشيّة، كالجثجاث في قول كثيّر صاحب عزّة:

وما رَوْضَةٌ بالحُزْنِ طَيِّبَةُ الثَّرَى يَمُجُّ النَدَى جثجاثُها وعَرارُها[٣]

٤. أن تكون الكلمة غير ساقطة عاميّة، كقول أبي تمّام:

جليتُ والمَوْتُ مُبْدٍ حُرَّ صَفْحَتِهِ وَقَدْ «تَفَرْعَنَ» في أفعالِهِ الأجَلُ[٤]

فكلمة «تفرعن» مشتقّة من اسم فرعون وهي من ألفاظ العامّة، وعادتهم أن يقولوا: «تفرعن فلانٌ» إذا وصفوه بالجبروتيّة.

٥. أن تكون الكلمة جارية على العرف العربي الصحيح غير شاذّة، ويدخل في هذا القسم ما ينكره أهل اللغة ويردّه علماء النحو من التصرّف الفاسد في الكلمة. وقد يكون ذلك لأجل أنّ اللفظة بعينها غير عربيّة، كما أنكروا على أبي الشيص قوله:

وَجَناحُ مَقْصُوصٍ تَحَيَّفَ رِيشَهُ رَيْبُ الزمانِ تَحَيُّفَ المِقْرَاضِ

وقالوا: ليس «المقراض» من كلام العرب، ولم يسمع عنهم إلاّ مثنى.

---

١. الشوحط: شجر يتّخذ منه القسي.

٢. الأحداج: مراكب النساء. والرند: العود، أو الآس، أو شجر طيب الرائحة. والبيت في ديوان المتنبّي، ج ٢، ص ٢١٥؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٧.

٣. الجثجاث: ريحانة طيبة الريح بريّة. والعرار: البهار البرّي، الديوان، ص ٤٢٩ـ٤٣٠؛ كتاب الصناعتين، ص ١٠٣.

٤. ديوانه، ج ٣، ص ١١٦؛ الإشارات والتنبيهات (دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٢م)، ص ١٥.

وقد تكون الكلمة عربية إلّا أنّها قد عبّر بها عن غير ما وضعت له في عرف اللغة: كاستعمال الصلف بمعنى الكبر والتيه في قول أبي تمّام:

ما مُقْرَبٌ يَخْتالُ في أشْطَانِهِ   مَلْآنُ مِنْ صَلَفٍ بِهِ وَتَلْهُوق[1]

وهذا هو مذهب العامّة في استعمال هذه اللفظة، وأمّا العرب، فتقول: صَلِفَت المرأة عند زوجها: إذا لم تحظ عنده، وصَلَفَت الرجلَ: إذا كرهته.

٦. أن لا تكون الكلمة قد عُبِّرَ بها عن أمر آخر يكره ذكره. ومثال هذا قول عروة بن الورد العبسي:

قُلْتُ لِقَومٍ في الكنيف تَرَوّحُوا   عَشِيّةً بِتْنا عِنْدَ ماوان رُزّح[2]

وأصل الكنيف: الساتر، ومنه قيل للترس: كنيف، غير أنّه قد استعمل في الآبار التي تستر الحدث وشهر بها إلاّ أنّ هذا الاستعمال متأخّر عن الشاعر، فلا يضرّ في استعماله.

٧. أن تكون الكلمة معتدلة غير كثيرة الحروف؛ فإنّها متى زادت على الأمثلة المعتادة المعروفة قبحت وخرجت من وجوه الفصاحه. منه قول المتنبّي:

إنَّ الكَرِيمَ بلا كِرامٍ مِنْهمُ   مِثْلُ القُلُوبِ بَلا سُوَيْدَاواتِها[3]

فـ«سويداواتها» كلمة طويلة جدّاً.

٨. أن تكون الكلمة مصغّرة في موضع عبّر بها فيه عن شيء لطيف أو خفي أو قليل أو ما يجري مجرى ذلك؛ فإنّها تحسن به، ومن ذلك قول عمر بن أبي ربيعة:

وَغابَ قُمَيْرٌ كُنْتُ أرْجُو طُلُوعَهُ   ورَوّحَ رُعيانٌ ونُوَّمَ سُمَّرُ[4]

---

١. المُقْرَب: الفرس المشدود بالحبل قريباً من بيت مالكه. التلهوق: التكلّف لأكثر ما يمكن.

٢. ماوان: ماء أو قرية في أرض اليمامة. والكنيف: الحظيرة من الشجر، وقوم رُزّح: مهازيل ساقطون. وتقديره: قلت لقوم رُزّح عشيّة بتنا في الكنيف عند ماوان: تروّحوا. والبيت في ديوانه، ص ٣٩؛ الاشارات والتنبيهات، ص ١٦؛ شرح ديوان الحماسة (للمرزوقي)، ص ٤٦٤.

٣. سويداء القلب: حبّته، وجمعها سويداوات. والبيت في ديوان المتنبّي شرح البرقوقي، ج ١، ص ٣٥٢؛ وفي الديوان: إنّ الكرام بلا كرام منهم. انظر: الإشارات والتنبيهات، ص ١٧.

٤. ديوانه، القصيدة الأولى البيت، ص ٢٦؛ الكامل، ص ٣٨١؛ أسرار البلاغة، ص ٢٨٩؛ الخزانة، ج ٢، ص ٤٢١؛ سر الفصاحة، ص ١٠٧.

وهذا تصغير مختار في موضعه، فأمّا الأسماء التي لم ينطق بها إلّا مصغّرة كاللجين والثريا، فليس للتصغير فيهما حسن يذكر.

ومعظم هذه الشروط تدخل في فصاحة الألفاظ المؤلّفة، والإخلال بها قد يؤدّي إلى القبح والتنافر في الكلام؛ لأنّه حين تكون الألفاظ مجتمعة تحتاج إلى دقّة في التركيب، واختيار اللطيف منها.

ودراسة ابن سنان للفصاحة من أخصب الدراسات، ولا يكاد المتأخّرون يخرجون عنها في كلّ ما ألّفوا أو اختصروا أو شرحوا. فقد سار في بحثه وفق منهج علمي سديد انتقل فيه من الجزء إلى الكلّ، فبحث أوّلاً اللفظة مفردة ثمّ مركبّة ثمّ العمل الأدبي متكاملاً مبيّناً شرائط الحسن في العمل الأدبي، وما يلزم الأديب من ثقافات، على أنّ الجانب الهامّ وراء هذا كلّه هو أثر نظرته إلى العمل الأدبي على فكرته عن الإعجاز القرآني.

ولكنّه مع ذلك كلّه لم يَحُمْ حول كثير من عوامل الفصاحة، كالنواحي النفسيّة مثلاً، أو لم يدرسها دراسة عميقة، فإذا رأيت في كلامه التفاتاً إلى الدواعي النفسيّة فاعلم أنّه لا يتجاوز النظرات العابرة والإشارات السريعة، وذلك كقوله في قبح التكرار: «وأجاز لنا في بعض الأيام شيخنا أبو العلاء بن سليمان قول الشاعر:

ألا طَرَقْتنا بَعْدَما هَجَعُوا هِنْدُ ... وَقَدْ سِرْنَ خَمْساً إتلأَبَّ بنا نَجْدُ

ألَا حَبّذا هِنْدٌ وأَرْضٌ بها هِنْدُ ... وَهِنْدٌ أتى مِنْ دُونِها النأْيُ والبُعْدُ

قائلاً بأنّ الشاعر من حبّه لهذه المرأة لم ير تكرير اسمها عيباً؛ ولأنّه يجد للتلفظ باسمها حلاوةً، فلم ير من الاعتذار للتكرير إلّا هذا العذر[١].

فهو وإن كان قد اهتدى إلى الملاءمة بين اللفظ والمعنى، لكنّه لم يدرس المسألة مستوفاة. ولم ينظر إليها من الجهات المختلفة، بل اكتفى بكون الكلمة مصغّرة في موضع عبّر بها عن شيء لطيف، أو خفي، أو قليل...

---

١. سر الفصاحة، ص٩٣. والبيتان للحطيئة (ديوانه، ص٦٣)؛ وانظره: الأغاني، ج ٢، ص١٩٨. هجعوا: ناموا، واتلأبّ: انبسط، والنجد: ما ارتفع من الأرض.

٤. عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧٤هـ):

وهو يرى بأنّ «البلاغة والفصاحة، والبيان والبراعة، وكلّ ما شاكل ذلك ممّا يعبّر به عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلّموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يُعلِموهم ما في نفوسهم، ويكشِفوا لهم عن ضمائر قلوبهم»[١].

ودحض رأي من قصر الفصاحة على الكلمات من حيث هي ألفاظ منطوقة وأصوات مسموعة، يقول: «ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات... غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها فيما له كانت دلالة، ثمّ تبرّجها في صورة هي أبهى وأزين، وآنق وأعجب، وأحقّ بأن تستولي على هوى النفس، وتنال الحظّ الأوفر من ميل القلوب... ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن يؤتى المعنى من الجهة التي هي أصحُّ لتأديته، ويختار له اللفظ الذي هو أخصّ به، وأكشف عنه، وأتمّ له، وأحرى بأن يكسبه نبلاً، ويظهر فيه مزيّة»[٢].

فعبد القاهر الجرجاني يركّز حديثه على المعنى، ويراه أحفل بعناية الأدب وتقديره، وذلك لأنّ اللفظ ليس إلّا وعاء له، فالفصاحة عنده والبلاغة والبراعة ليست في الواقع إلّا أوصافاً للمضمون، وإذا وصفت بها الألفاظ فلأنّها معارض هذا المضمون، وهي كالأدوات التي تتمّ بها الذبذبة الموسيقيّة التي تهزّ النفس وتملأها بالإعجاب والإثارة.

وأكّد عبد القاهر على أنّ هذه الألفاظ التي يوصف بها انتاج الأديب ترتدّ إلى المعاني التي اخترعها، وأن لا توصف الألفاظ مجرّدة ومفردة بشيء من معاني هذه الكلمات، وما ورد من تسمية بعض الألفاظ بالفصيح لم يقصد به ذلك المعنى النقدي الذي يحدّد به الواصف درجةً من الفصاحة توافرت لعمل فنّي، وإنّما يريد من الفصاحة الصحّة والثبوت في اللغة، وهي في استعمال الفصحاء أكثر وأجرى على

١و٢. دلائل الإعجاز، ص٩٠.

مقاييس اللغة والقوانين الموضوعة فيها.

فلا مزيّة ـ عنده ـ لمفردات اللغة في ذاتها؛ لأنّها ولدت هكذا بحكم الوضع من غير نظر إلى حسن أو قبح فيها، وإنّما هي دلالات وأسماء لمسمّيات، فهي حين تجتمع إلى كلام آخر وتنتظم معه، تنطلق منها طاقات وتنكشف منها صفات وجوانب لم يكن من المستطاع أن تنكشف وهي مفردة، ويحدث ذلك التفوق حين ينظر إليها في نظم تكاملت أسبابه وتضامنت أجزاؤه، واجتمعت أطرافه، فيقول: عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلام أن توالت ألفاظها في النطق، بل إنْ تناسقت دلالتها، وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل.

هذا هو منهج عبد القاهر، فلسفة لغويّة ترى في اللغة مجموعة من العلاقات، قرر في ضوئها أنّ الميزة البلاغيّة تكمن في الكلام الذي يدخل في سياق ما، تتعاون وتتآزر جميع دلالات الكلمات فيه لتؤدّي معنى ما عن طريق النظم الذي هو صنعة يستعان عليها بالفكرة، هذا المعنى نتاج الاتّساق العجيب، والدقائق، والأسرار التي تكون في السياق.

فاللغة ـ عنده ـ مجموعة من العلاقات المتفاعلة والفاعلة والتي تحمل نسيجاً متشعّباً من المشاعر والأحاسيس، يظهر ذلك ويوضحه النظم الذي هو صياغة الجمل ودلالتها، وهذه الصياغة هي محور الفضيلة والمزيّة في الكلام، وليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض[١].

وكذلك لم يرتض ـ عبد القاهر ـ رأي من نصر المعنى في عمومه؛ ليحكم على الجودة والرداءة في العمل الأدبي بحسب معناه؛ مغفلين أمر الصياغة وغير مهتمين بالتصوير، فالتصوير والصياغة هما سبيل الكلام، والمعنى هو الذي يقع فيه التصوير، فهو كالفضّة أو الذهب مادّة الفنّ، والمزيّة في الكلام لا تكون في النظر إليه بمجرّد معناه فقط[٢].

---

١. دلائل الاعجاز، ص٩٨.

٢. انظر: دلائل الاعجاز، ص٢٤٨ و ٢٥١.

فهو ينظر إلى هذه القضيّة على أساس أنّ: «سبيلَ الكلام سبيلُ التصوير والصياغة، وأنّ سبيلَ المعنى الذي يعبّر عنه سبيلُ الشيء الذي يقعُ التصوير والصوغُ فيه، كالفضّةِ والذهب يصاغُ منهما خاتمٌ أو سِوارٌ، فكما هو محال إذا أنت أردتَ النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل ورداءته أن تنظر إلى الفضّة الحاملة لتلك الصورة، أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة، كذلك محالٌ إذا أردت أن تعرف مكانَ الفضل والمزيّة في الكلام أن تَنْظُرَ في مجرّد معناه، وكما أنّا لو فضّلنا خاتماً على خاتم بأن تكون فضةُ هذا أجودَ أو فصُّهُ أنفسَ، لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم، كذلك ينبغي إذا فضّلنا بيتاً على بيتٍ من أجل معناه أن لا يكون ذلك تفضيلاً له من حيث هو شعرٌ وكلامٌ»[١].

فليس النظم الذي تأخذه الصورة البيانيّة أو به تترتّب المعاني وتتعانق الأفكار هو غاية البيان، ونهاية الفصاحة إذا لم يكن لجمال اللفظ مكان منه.

وصورة النظم في عامّة أمرها تأتي على هذا النسق، وتقع بهذا الترتيب الفكرة أوّلاً، ثمّ الألفاظ ثانياً، ثمّ ترتّب الألفاظ نطقاً على أساس ترتيب الفكرة ثالثاً، وهو الترتيب الذي يهدي إليه العقل، ويدعو إليه التأمّل، وتلزم به الوحدة الفكريّة التي تربط بين أجزاء المضمون الأدبي[٢].

ثمّ مضى يطبّق رأيه على الألوان البلاغيّة التي يكثر تداولها بين الأدباء في عصره، واستطاع بعقليّته البيانيّة العلميّة المنقطعة النظير أن يغوص في أعماق العبارة، وأن يضع القواعد التي ينبغي أن يسير عليها الأدباء والنقاد[٣].

وقد استظهر عبد القاهر لهذا بعدّة أمور:

منها: أنّك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثمّ تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر، كلفظ الأخدع في بيت الحماسة:

---

١. دلائل الإعجاز، ص٢٥١.

٢. المصدر، ص٩٧.

٣. المصدر، ص٩٢ وانظر: ص٩٣ و١٧٥ و٢١٧ و٢٦٢ و٢٦٣.

تَلَفَّتُّ نَحْوَ الحَيِّ حَتَّى وَجَدْتُني وَجِعْتُ من الإصْغاءِ ليتاً وأخْدعا[١]

وبيت البحتري:

وإنّي وإنْ بَلَّغْتَني شَرَفَ الغِنَى وأعْتَقْتَ مِنْ رِقِّ المَطَامِعِ أخْدَعِي[٢]

فإنّ لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحُسن. ثمّ إنّك تتأمّلها في بيت أبي تمّام:

يا دَهْر قَوِّم مِنْ أخْدَعَيْكَ فَقَدْ أضْجَجْتَ هذا الأنامَ مِنْ خُرُقِك[٣]

فتجد لها من الثقل على النفس، ومن التنغيص والتكدير أضعاف ما وجدتَ هناك من الروح والخِفّة، والإيناس والبهجة.

ومن أعجب ذلك لفظة «الشيء»؛ فإنّك تراها مقبولةً حسنةً في موضع، وضعيفةً مستكرهةً في موضع. وإن أردتَ أن تعرف ذلك فانظر إلى قول عمر بن أبي ربيعة المخزومي:

ومن ماليٍ عَيْنَيه مِنْ شيءٍ غيرهِ إذا راحَ نَحْوَ الجَمْرَةِ البيضُ كالدُّمى[٤]

وإلى قول أبي حيّة:

إذا ما تقاضَى المَرْءَ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ تَقاضاهُ شيءٌ لا يَمَلُّ التقاضِيا[٥]

فإنّك تعرف حسنها ومكانها من القبول، ثمّ انظر إليها في بيت المتنبّي:

لو الفَلَكُ الدَّوّارُ أبغَضْتَ سَعْيَهُ لَعَوَّقَهُ شيءٌ عَنِ الدَّوَرانِ[٦]

فإنّك تراها تقلُّ وتَضْؤُل بحسب نبلها وحُسنها فيما تقدّم.

وهكذا نجد عبد القاهر في النصوص السابقة قد فطن إلى حقائق هامّة:

---

١. دلائل الإعجاز، ص ٩٢؛ البيت في الحماسة شرح المرزوقي، ج ٣، ص١٢١٨، للصمّة بن عبد الله القشيري وفي شرح ديوان أبي تمام، ص٨٨. والليت: صفحة العنق. والأخدع: عرق فيها. نصبهما على التمييز. والإصغاء: الميل. والمعنى لمّا حان الفراق صرتُ أكثر من الالتفات جهة الحيّ حتّى وجدت نفسي وجع الليت والأخدع: لدوام التفاتي تحسّراً في أثر الفائت من أحبابي وديارهم.

٢. دلائل الإعجاز، ص ٩٢؛ وفي ديوان البحتري، ج ٢، ص ١٢٤١: «العُلا» بدل «الغنى»، و«الذلّ» بدل «الرقّ».

٣. ديوانه، ج ٢، ص ٤٠٥؛ دلائل الإعجاز، ص٩٣.

٤. ديوانه، ص٤٥١؛ دلائل الإعجاز، ص٩٣.

٥. ديوانه، ص١٠١؛ دلائل الإعجاز، ص٩٣.

٦. ديوانه (شرح الواحدي)، ص٦٧٥؛ دلائل الإعجاز، ص٩٣.

أولها: أنّ اللفظ في خدمة الموقف الذي يثار، فنحن حين نكتب لا نجمع ألفاظاً ونضعها الواحدة بجوار الأخرى، وإنّما نعبّر عن معان، ومن ثمّ كانت الألفاظ وسيلة رمزيّة لإثارة المواقف وليست هدفاً في ذاتها، ونجاحُ الألفاظ ليس في شكلها الخارجي وإنّما جمالها ونجاحها في قدرتها على توليد المواقف المطلوبة، أو في الإفصاح عن المعنى المراد أداؤه.

وثانيها: ونحن نؤلّف شعراً أو نثراً لا نفكّر في أحد العنصرين تفكيراً مستقلّاً أو سابقاً على الآخر، وإنّما تتمّ عمليّه الخلق من العنصرين معاً، وبطريقة تكاد تكون تلقائيّة، فالألفاظ تترتّب حسب حاجة الموقف إليها، والإحساس هو الذي يلد الألفاظ المناسبة للتعبيرعنه .

وثالثها: أنّ الفضيلة والمزيّة في كلام البلغاء لاتنصرف إلى اللفظ من حيث هو لفظ مفرد، أو إلى صفات الألفاظ السلبيّة أو الشكليّة ولكن من حيث قدرتها على إثارة المواقف المطلوب التعبير عنها[١].

وكذلك تنبّه ـ عبد القاهر ـ إلى ما للتركيب والنظم من تأثير على رنين الكلمات وموقعه في الأسماع والقلوب، فرأى أنّ الألفاظ كلّها متساوية في الدلالة، كلّ منها على ما وضع له حتّى يفرّق بينها النظم «وهل يقع في وهم ـ وإن جهد ـ أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشيّة، أو أن تكون حروف هذه أخفّ، وامتزاجها أحسن، وممّا يَكُدُّ اللسان أبْعَدَ، وهل تجد أحداً يقول: هذه اللفظة فصيحةٌ إلّا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعنى جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟ وهل قالوا: لفظة متمكّنة ومقبولة، وفي خلافه: قلقة ونابية ومستكرهة إلّا وغرضهم أن يعبّروا بالتمكّن عن حسن الإتّفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما، وبالقلق والنبوّ عن سوء التلاؤم، وأنّ الأولى لم تَلِقْ بالثانية في

١. انظر: الصورة البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني، د. أحمد دهمان، ج ١، ص٢١٦ـ٢١٧؛ قضايا النقد الأدبي والبلاغة، د. محمد زكي العشماوي، ص٣١٧ـ٣١٨.

معناها، وأنّ السابقة لم تصلح أن تكون لِفقاً للتالية في مؤدّاها...»[١].

ولكن عبد القاهر لم يوضّح لنا العلاقة الإيجابيّة بين أصوات اللغة ومعانيها، وبينها وبين العاطفة والانفعال، وأثر ذلك كلّه في العمل الأدبي.

وأنكر (عبد القاهر) على الجاحظ ما يراه من أهمية فصاحة الألفاظ باعتبار تلك الفصاحة صنعة في اللفظ ذاته، وأنّ صفاء الألفاظ يكون على مراتب يعلو بعضها بعضاً في الصفاء، وأنّ لها غاية إذا انتهى إليها كان الإعجاز إذ قال: «إنّهُ يلزَمُك على قياس قولك أنْ تُجَوِّزَ أن يكون ها هنا نظمٌ للألفاظ، وترتيب لا على نسق المعاني، وعلى وجه يقصد به الفائدة، ثمّ يكون مع ذلك معجزاً، وكفى به فساداً!»[٢].

بل إنّه ليذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى أنّ الجاحظ قد علّق على فصاحة الألفاظ قيمة تفوّق قيمتها الحقيقيّة؛ وذلك لأنّ من السهل أنْ تتجنّب الألفاظ الثقيلة، وأمّا الشاقّ، فهو أنْ تصل إلى «وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وتصحيح الأقسام، وحسن الترتيب والنظام والإبداع في طريقة التشبيه والتمثيل، والإجمال ثمّ التفصيل، ووضع الفصل والوصل موضعهما، وتوفيّه الحذف والتأكيد والتقديم والتأخير شروطهما»[٣].

وعبد القاهر لا ينكر على اللفظ قيمته ووزنه في جمال الصورة البيانيّة، وإشراق وجهها، ولكنّه مع ذلك يرى أنّ هذا الحسن وهذا الإشراق ليس هو الذي تقف عنده حدود البلاغة، وتنتهي إليه منازل البيان، فهو حين يتعرّض لبيت ابن المعتزّ:

وإنّي على إشفاقِ عَيْني مِنَ العِدَا ... لَتَجْمَحُ مِنّي نَظْرَةٌ ثُمَّ أُطْرِقُ[٤]

يقول: «فترى أنّ هذه الطُلاوَةَ وهذا الظَرْفَ إنّما هو لأن جعل النظر يجمح وليس هو لذلك، بل لأن قال في أوّل البيت «وإنّي» حتّى أدخل اللام في قوله «لتجمح» ثمّ قوله «منّي» ثمّ لأن قال «نظرة» ولم يقل النظر مثلاً ثمّ لمكان «ثمّ» في قوله: ثمّ

١. دلائل الإعجاز، ص ٩٠ـ٩١.
٢. المصدر، ص ١٠١.
٣. المصدر، ص ١٠٠ـ١٠١.
٤. ديوانه، ج ١، ص ٣٠٧.

أُطرِق، وللطيفة أخرى نصرت هذه اللطائف وهي اعتراضهُ بين اسم إنّ وخبرها بقوله «على إشفاقِ عيني من العدا»[١].

فقد وزّع الحسن الذي وقع في النفس من هذا البيت على كلّ كلمة فيه إذ أخذت مكانها من النظم، وجاءت حيث يطلبها المعنى، وليس الحسن لألفاظ البيت مجتمعة أو متفرّقة، وإنّما الحسن في تفاعلها مع بعضها في تأدية المعنى، وأخذ كلّ نصيبها في البلوغ بالصورة البيانيّة إلى تلك المنزلة من الحسن والجمال.

٥. الرازي (ت٦٠٦هـ):

يبتدئ الرازي كتابه نهاية الإيجاز بمقدّمة تعرّض فيها لقضيّتين مهمّتين:

القضيّة الأولى: في أنّ فصاحة القرآن دلالة على أنّه معجز[٢].

القضيّة الثانية: في أنّ الفصاحة من العلوم الشريفة[٣].

وعرّف الفصاحة بأنّها «خلوص الكلام من التعقيد»[٤] وهي ـ عنده ـ تتّصل بالمعنى؛ لأنّ الإفادة اللفظيّة يستحيل تطرّق الكمال والنقصان إليها، فإنّ السامع للفظ أمّا أن يكون عالماً بكونه موضوعاً لمسمّاه، أو لا يكون، فإنْ كان عالماً به عرف مفهومه بتمامه، وإنْ لم يكن عالماً به لم يعرف منه شيئاً أصلاً[٥].

وسرعان ما ينتقل بنا إلى ما يسمّيه بـ«الألفاظ المفردة» إذ سنجد أنفسنا بإزاء مبحثين:

المبحث الأوّل: (مقدّمة) تبحث عن موضوع الدلالة، وفي معنى الفصاحة والبلاغة.

المبحث الثاني: بحث في الدلالة اللفظيّة لجهة أنّ الفصاحة ليست بالدلالة

---

١. دلائل الإعجاز، ص١٣٠.
٢. نهاية الإيجاز، ص٧٨.
٣. المصدر، ص٨١.
٤. المصدر، ص٨٩.
٥. المصدر، ص٩٠.

الوضعيّة وإنّما بالمعنى.

وحصر البحوث المتعلّقة بالدلالة اللفظيّة في أمرين:

● *أحدهما*: استقصاء القول في أنّ الفصاحة والبلاغة لا يجوز عودهما إلى الدلالة اللفظيّة.

● *والآخر*: في بيان أنّ الفصاحة وإن كانت غير عائدة إلى الدلالة اللفظيّة، لكن من الأمور العائدة إلى جوهر اللفظ، وإلى دلالته الوضعيّة بنحو يفيد الكلام كمالاً وزينةً وجمالاً، ثمّ ذكر تلك الأمور وفَصَّلها[1]. وهذه فكرة عبد القاهر التي بنى عليها نظريّته في النظم، وأكمل الحديث عمّا يتعلّق بالدلالة اللفظيّة في أربعة أوجه وهي:

○ **الوجه الأول**: أن تكون الكلمة عربيّة أصليّة ليست ممّا أحدثها المولّدون، ولا ممّا أخطأت العامّة فيها.

○ **الوجه الثاني**: أن تكون أجرى على مقاييس اللغة وقوانينها.

○ **الوجه الثالث**: المحافظة على قوانين النحو والإعراب والاحتراز عن اللحن.

○ **الوجه الرابع**: الاحتراز عن الألفاظ الغريبة الوحشيّة... وإنّ استعمال الغريب لا يفيد الكلام حسناً أصلاً[2].

هذه خلاصة حديث الرازي عن المحاسن والمزايا الحاصلة بسبب الألفاظ. ولعلّ الرازي قد أدرك أنّ نعت الألفاظ بالفصاحة ـ وهي ترادف البلاغة في مفهومه ـ يجرّد جوهر اللفظ من خصائصه الصوتيّة؛ لذلك استدرك هذا الجانب، فأقرّ ما حاول عبد القاهر نفيه، وهو أنّ في جوهر اللفظ ولدلالته الوضعيّة ما يفيد الكلام كمالاً وزينةً وجمالاً... وحصر هذا الجانب الجمالي في جوهر اللفظ بخصائصه الصوتيّة المتأتيّة من آحاد الحروف تارةً، ومن التردّد الحاصل من تكرار الألفاظ تارةً أخرى[3].

---

١. نهاية الايجاز، ص٩٣ـ٩٤.

٢. المصدر، ص ١٤٥ـ١٤٦.

٣. المصدر، ص ٩٠ و١٢٢؛ وانظر: جرس الألفاظ، (ماهر مهدي هلال)، ص١١٦.

٦. ابن الأثير (ت٦٣٧هـ):

يُعدّ ضياء الدين ابن الأثير أوضح من السابقين تصوّراً وفهماً للفصاحة، فقد اهتمّ بها اهتماماً عظيماً، وصحّح كثيراً من الآراء في كتابيه: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر والجامع الكبير.

يقول عن الفصاحة: «واعلم، أنّ هذا بابٌ متعذّرٌ على الوالج[١]، ومسلك متوعّر[٢] على الناهج، ولم يزل العلماء من قديم الوقت وحديثه يكثرون القول فيه والبحث عنه. ولم أجد من ذلك ما يعول عليه إلّا القليل.

وغاية ما يقال في هذا الباب: أنّ الفصاحة هي الظهور والبيان في أصل الوضع اللغوي. يقال: «أفْصَحَ الصُّبْحُ» إذا ظهر، ثمّ إنّهم يقفون عند ذلك ولا يكشفون عن السرِّ فيه[٣].

فرأى أنّ أقوال البلاغيّين عند هذا القول قاصر عن تبيان حقيقة الفصاحة، التي هي الظهور والبيان في أصل الوضع اللغوي، وثمّة أسباب وراء عدم اتّضاح هذه الحقيقة.

السبب الأول: أنّه إذا لم يكن اللفظ ظاهراً بيّناً لم يكن فصيحاً، ثمّ إذا ظهر وتبيّن صار فصيحاً.

السبب الثاني: أنّه إذا كان اللفظ الفصيح هو الظاهر البيّن، فقد صار ذلك بالنسب والإضافات إلى الأشخاص، فهو إذاً فصيح عند هذا، وغير فصيح عند هذا، وليس كذلك، بل الفصيح عند الجميع، لا خلاف فيه بحال من الأحوال؛ لأنّه إذا تحقّق حدّ الفصاحة، وعُرِفَ ما هي لم يبق في اللفظ الذي يختصّ به خلاف.

السبب الثالث: أنّه إذا جيء بلفظ قبيح ينبو عنه السمع وهو مع ذلك ظاهر بيّن

---

١. قوله: الوالج: أي الواسع الحيلة.
٢. قوله: متوعّر: أي صعب.
٣. المثل السائر، ج ١، ص ٨٠، (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد).

ينبغي أنّ يكون فصيحاً، وليس كذلك؛ لأنّ الفصاحة وصف حسن اللفظ، لا وصف قبحه[١].

وبعد أن عرض هذه الأسباب أو الاعتراضات عمد إلى تقديم وجهة نظره الخاصّة في هذه القضيّة، فقال: «إنّ الكلام الفصيح هو الظاهر البيّن، وأعني بالظاهر البيّن أن تكون ألفاظه مفهومة لا يحتاج في فهمها إلى استخراج من كتاب لغة، وإنّما كانت بهذه الصفة؛ لأنّها تكون مألوفة الاستعمال بين أرباب النظم والنثر دائرةً في كلامهم، وإنّما كانت مألوفة الاستعمال دائرة بين الكلام دون غيرها من الألفاظ لمكان حسنها، وذلك أنّ أرباب النظم والنثر غربلوا اللغة باعتبار ألفاظها، وسبروا وقسّموا فاختاروا الحسن من الألفاظ فاستعملوه، ونفوا القبيح منها فلم يستعملوه، فحسن الألفاظ سبب استعمالها دون غيرها، واستعمالها دون غيرها ظهورها وبيانها، فالفصيح إذاً من الألفاظ هو الحسن»[٢].

ثمّ أضاف: ولا وجه لتمييز الحسن من القبيح إلّا من طريق السمع؛ لأنّ الألفاظ داخلة في حيّز الأصوات، فما استلذّه السمع فهو حسن، وما نفر عنه فهو قبيح. فلهذا نحكم بفصاحة «المزنة» و«الديمة» لمكان حسنهما، وميل السمع إليهما، وقبح «البعاق» لكراهتها في السمع، مع أنّ هذه الألفاظ الثلاث من صفات المطر وتدلّ على معنى واحد.

وكذلك، فالسمع يستلذّ صوت البلبل من الطير، وصوت الشحرور[٣] ويميل إليهما، ويكره صوت الغراب وينفر عنه، ويكره نهيق الحمار، ولا يجد ذلك في صهيل الفرس، والألفاظ جارية هذا المجرى، متروكة لا تستعمل وإن استعملت، فإنّما يستعملها جاهل بحقيقة الفصاحة، أو من لم يسلم ذوقه، ولا جرم أنّه ذمّ وقدح فيه، ولم يلتفت إليه، وإن كان عربيّاً محضاً من الجاهليّة الأقدمين، فإنّ حقيقة الشيء إذا عُلِمت وجب الوقوف عندها ولم يُعرج على ما خرج عنها.

---

١. المثل السائر، ج ١، ص ٨٠-٨١.

٢. المصدر، ص ٨١.

٣. الشحرور: طائر أسود أكبر من العصفور، حسن الصوت.

وإذن ثبت أنّ الفصيح من الألفاظ هو الظاهر البيّن، وإنّما كان ظاهراً بيّناً؛ لأنّه مألوف الاستعمال، وإنّما كان مألوف الاستعمال لمكان حسنه وحسنه مدرك بالسمع، والذي يدرك بالسمع إنّما هو اللفظ؛ لأنّه صوت يأتلف عن مخارج الحروف، فما استلذّه السمع منه فهو الحَسَنُ، وما كرهه فهو القبيح، والحَسَنُ هو الموصوف بالفصاحة، والقبيح غير موصوف بفصاحة، لأنّه ضدّها لمكان قبحه...، ولو كانت الفصاحة لأمر يرجع إلى المعنى لكانت هذه الألفاظ في الدلالة عليه سواء ليس منها حسن ومنها قبيح، ولمّا لم يكن كذلك علمنا أنّها تخصّ اللفظ دون المعنى، وليس لقائل أن يقول: لا لفظ إلّا بمعنى، فكيف فصلت أنت بين اللفظ والمعنىٰ فإنّي لم أفصل بينهما، وإنّما خصّصت اللفظ بصفة هي له، والمعنى يجيء فيه ضمناً وتبعاً[١].

فهو بذلك يخالف ما ذهب إليه الرازي من أنّ الفصاحة من عوارض المعاني دون الألفاظ، ومن حقّ اللفظ أن يكون طبقاً لمعناه من غير زيادة ولا نقص[٢].

فالفصاحة عند ابن الأثير غير البلاغة؛ لأنّها مقصورة على الألفاظ بخلاف البلاغة، فإنّها تعمّ اللفظ والمعنى، فكلّ بليغ فصيح ولا عكس.

وأيضاً فالفصاحة تطلق على اللفظة الواحدة؛ لجواز أن تكون حسنة، وأمّا البلاغة، فلا تكون إلّا في اللفظ والمعنى بشرط التركيب، والفصاحة تتناول اختيار الألفاظ المفردة، ونظم كلّ كلمة مع أختها المشاكلة لها، والبلاغة تتناولها مع وضع كلّ كلام في موضعه اللائق به ومطابقته لما يقتضيه الواقع أو نفس الأمر[٣].

ويناقش ابن الأثير مسألة الغموض في بعض آيات القرآن مع فصاحتها، فيرد على ذلك قائلاً: «إنّ الآيات التي تستنبط وتحتاج إلى تفسير، وليس شيء منها إلّا ومفردات ألفاظه كلّها ظاهرة واضحة، وإنّما التفسير يقع في غموض المعنى من جهة التركيب، لا من جهة ألفاظه المفردة؛ لأنّ معنى المفردة يتداخل بالتركيب ويصير له

١. المثل السائر، ج ١، ص ٨٢.
٢. انظر: نهاية الإيجاز ودراية الإعجاز، ص ٩٥ وما بعدها.
٣. انظر: المثل السائر، ج ١، ص ٨٤ وما بعدها.

هيئة تخصّه. وهذا ليس قدحاً في فصاحة تلك الألفاظ؛ لأنّها إذا اعتبرت لفظه لفظةً، وجدت كلّها فصيحة، أي ظاهرة واضحة»[١].

ثمّ أفاد بأن لا حاجة لما ذكره ابن سنان عمّا يتعلّق باللفظة الواحدة من الأوصاف؛ لأنّ تباعد المخارج يشمل معظم اللغة العربيّة، وإنّ جريان اللفظة على الصرف العربي يشمل معظمها أيضاً وهو لا يوجب لها حسناً ولا قبحاً، وإنّما يقدح في معرفة مستعملها بما ينقله من الألفاظ، ثم قال:

«أمّا تباعد المخارج، فإنّ معظم اللغة العربيّة دائر عليه؛ لأنّ الواضع قسّمها في وضعه ثلاث أقسام: ثلاثيّاً، ورباعيّاً، وخماسيّاً، والثلاثي من الألفاظ هو الأكثر، ولا يوجد فيه ما يستعمل إلّا الشاذّ النادر، وأمّا الرباعي، فإنّه وسط بين الثلاثي والخماسي في الكثرة عدداً واستعمالاً، وأمّا الخماسي، فإنّه الأقلّ، ولا يوجد فيه ما يستعمل إلّا الشاذّ النادر، وعلى هذا التقدير، فإنّ أكثر اللغة مستعمل على غير مكروه، ولا تقتضي حكمة هذه اللغة الشريفة التي هي سيّدة اللغات إلّا ذلك، ولهذا أسقط الواضع حروفاً كثيرة في تأليف بعضها مع بعض استثقالاً واستكراهاً، فلم يؤلّف بين حروف الحلق كالحاء والخاء والعين، وكذلك لم يؤلّف بين الجيم والقاف، ولا بين اللام والراء، ولا بين الزاي والسين، وكلّ هذا دليل على عنايته بتأليف المتباعد المخارج دون المتقارب.

ومن العجب أنّه: ـ [أي ابن سنان] ـ كان يُخِلُّ بمثل هذا الأصل الكلّي في تحسين اللغة وقد اعتنى بأمور أخر جزئيّة، كمماثلته بين حركات الفعل في الوجود وبين حركات المصدر في النطق؛ كالغليان، والضربان، والنقدان، والنزوان، وغير ذلك ممّا جرى مجراه، فإنّ حروفه جميعاً متحرّكات وليس فيها حرف ساكن، وهي مماثلة لحركات الفعل في الوجود»[٢].

وضرب أمثلة كثيرة دعم بها رأيه.

---

١. المثل السائر، ج ١، ص٨٢.

٢. المصدر، ص١٥٨.

وكذلك قال ابن الأثير بأن لا حاجة لما ذكره ابن سنان عمّا يتعلّق بتصغير الكلمة فيما يعبّر به عن شيء لطيف أو خفي، أو ما جرى مجراه، فهذا ممّا لا حاجة إلى ذكره؛ لأنّ المعنى يسوق إليه، وليست معاني التصغير من الأشياء الغامضة التي يفتقر إلى التنبيه عليها، فإنّها مدوّنة في كتب النحو.

أمّا الأوصاف الأخرى التي ذكرها ابن سنان، فقد أقام عليها ابن الأثير بحثه في الألفاظ فقبل منها ما قبل، ورفض ما رفض، وشرح تلك الأوصاف بما يغني عن كثير من الكتب، وكانت دراسته من أوسع الدراسات وأعمقها، ولم يأت بعده من أضاف إليها، بل اتّجهت بعده الكتب إلى التلخيص والقضاء على النزعة الأدبيّة التي اتّسمت بها دراسة ابن الأثير[1].

٧. السكّاكي (ت٦٢٦هـ):

تطرّق إلى الفصاحة في نهاية قسم علم البيان في كتابه مفتاح العلوم وذكر أنّها قسمان:

القسم الأوّل: راجع إلى المعنى، وهو خلوص الكلام من التعقيد. وذكر أنّ تعقيد الكلام، هو أن يعثر صاحب الفكر في متصرّفه، ويشيك الطريق إلى المعنى، كقول الفرزدق:

وما مِثْلُهُ في الناسِ إلّا مُمَلَّكاً ... أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقارِبُهُ[2]

وكقول أبي تمّام:

ثانيهِ في كَبِدِ السَّماءِ ولم يَكُنْ ... كاثنين ثانٍ إذْ هُما في الغارِ[3]

أمّا غير المعقّد، فهو أن يفتح صاحبه للفكرة الطريق ويمهّده[4].

---

١. أساليب بلاغية، أحمد مطلوب، ص٤١.

٢. الإيضاح (دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٣م)، ص١٧؛ الخصائص، ج١، ص١٤٦ و٣٢٩، ج٢، ص٣٩٣؛ لسان العرب «ملك»؛ معاهد التنصيص، ج١، ص٤٣؛ الإشارات والتنبيهات، ص١٩؛ دلائل الإعجاز، ص١١٨.

٣. ديوانه، ج٢، ص٢٠٧؛ دلائل الإعجاز، ص١١٩.

٤. مفتاح العلوم، ص١٩٦ـ١٩٧.

القسم الثاني: راجع إلى اللفظ وهو:

١. أن تكون الكلمة عربيّة أصيلة، وعلامة ذلك أن تكون كثيرة الدوران على ألسنة الفصحاء من العرب الموثوق بعربيّتهم، لا ممّا أحدثها المولّدون، ولا ممّا أخطأت فيه العامّة.

٢. أن تكون أجرى على قوانين اللغة.

٣. أن تكون سليمة عن التنافر[١].

ويجعل الفصاحة لازمة للبلاغة، التي حصر مرجعها في المعاني والبيان، ولم يجعل للفصاحة مرجعاً في شيء منها وهو في ذلك يتابع عبد القاهر والرازي، واللذين نظرا إلى النظم، ولم يُوليا اللفظ المفرد أهمية كبيرة، وهو وإن فاق عبد القاهر في التقسيم، والتبويب، وتقريب الأحكام، إلّا أنّه لم يدرك شأوَه في لطف الحسّ، وصفاء الديباجة، وبراعة الكلام، فكان وسطاً بين عبد القاهر وأضرابه من المتقدّمين، وبين كلّ من جاء من المتأخّرين.

٨. ابن ميثم البحراني (ت ٦٧٩هـ):

إنّ أوّل من فصل بين مفهوم الفصاحة والبلاغة هو ابن ميثم إذ جعل الفصاحة سبباً للبلاغة، والبلاغة أعمّ منها لغةً؛ إذ قد يبلغ غير الفصيح بعبارته أقصى مراده إلّا أنّها مساوية لها في عرف العلماء[٢].

وقال «وأكثر البلغاء لا يكادون يميّزون بين البلاغة والفصاحة، بل يستعملونهما استعمال اللفظين المترادفين على معنى واحد، ومنهم من يجعل البلاغة في المعاني والفصاحة في الألفاظ» و«هي خلوص الكلام، في دلالته على معناه من التعقيد الموجب لقرب فهمه ولذاذة استماعه».

---

١. مفتاح العلوم، ص١٧٦.

٢. شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحراني، ج ١، ص١٩. يرى السبكي أنّ الفصاحة جزء البلاغة، وإنّما سمّى المركّب تركيباً غير حملي أخصّ والمفرد أعمّ، وجعل الفصاحة عامّة والبلاغة خاصّة: لاشتمالها على الأمرين ثمّ عبّر عن ذلك بالعامّ والخاصّ، وإنّما هو كلّ وجزء، فليس ذلك اصطلاح القوم ثمّ دخول الفصاحة في الكلام. وقال حازم في منهاج البلغاء: الفصاحة أخصّ من البلاغة (انظر: شروح التلخيص، ج ١، ص٧٥).

والبلاغة هي كون الكلام الفصيح موصلاً للمتكلّم إلى أقصى مراده، فالفصيح عنده من خلصت لغته من التعقيد، فكان ظاهر الدلالة على معناه، وإنّما ذكر ابن ميثم المحاسن العائدة إلى اللفظ من حيث هو لفظ. فقال: واعلم، أنّ المحاسن العائدة إلى اللفظ إمّا أن تعود إلى آحاد الحروف، أو إلى حال تركيبها، أو إلى الكلمة الواحدة، أو إلى الكلمات الكثيرة.

وقسّم هذه المحاسن إلى قسمين:

- **القسم الأوّل**: فيما يتعلّق بآحاد الحروف وتركيبها وحال الكلمة.
- **والقسم الثاني**: فيما يتعلّق بالكلمات، وربطه في ما يتعلّق بعلم البلاغة.

وقسّم القسم الأوّل إلى ثلاثة أبحاث:

○ *البحث الأوّل*: فيما يتعلّق بمخارج الحروف.

○ *البحث الثاني*: في المحاسن بسبب آحاد الحروف وشروط تركيبها وهي أن يكون التركيب معتدلاً وخفيفاً، فالمعتدل يقابله المتنافر، ومثّل له بقول الشاعر: «وقبر حرب...»، والخفيف يقابله الثقيل وإن كان دون الأوّل، كقول أبي تمّام: «كريم متى أمدحه أمدحه والورى...».

ومنها: ما يكون فيه بعض الكلفة إلّا أنّه لا يبلغ أن يعاب، وعلّل سبب هذا التنافر إلى علّتين:

العلّة الأولى: تقارب مخارج الحروف، فيحتاج فيها إلى جنس الصوت في زمانين متلاحقين، فلا يظهر الحرف الأوّل.

العلّة الثانية: وجود العود إلى ما منه الابتداء، كقولهم: الهعخع.

وهذه الدرجات كما تترتّب في جانب الثقل فهي موجودة في جانب السلاسة حتّى تكون الكلمة في غاية السلاسة.

○ *البحث الثالث*: فيما يتعلّق بالكلمة الواحدة وهو من وجهين:

الوجه الأوّل: أن تكون متوسّطة في قلّة الحروف وكثرتها.

الوجه الثاني: الاعتدال في حركات الكلمة، فإذا توالت خمس حركات كان ذلك

في غاية الخروج عن الوزن لا يحتملها الشعر، وأمّا أربع حركات، فهي في غاية الثقل أيضاً، بل المعتدل توالي حركتين يعقبهما سكون ثمّ ما كان على ثلاث حركات فهي قريبة الفهم، عذبة الاستماع، تدلّ مطالعه على مقاطعه، وتنمّ مباديه على تواليه[١].

٩. القزويني (ت ٧٣٩هـ):

عمد إلى ترتيب الألفاظ ترتيباً علميّاً، مستفيداً من بحوث علماء البلاغة المتقدّمين، فهذّب ما وضعه السكّاكي، وضمّ إليه نتفاً ممّا وضعه عبد القاهر، وأخرج للناس كتاباً أقبلت له النفوس، وعمد في مقدّمته إلى الكشف عن معنى الفصاحة والبلاغة، وفصّل فيما بينهما، وجعل الأولى اسماً لما كان بنجوة من تنافر الحروف، وغرابة الألفاظ، ومخالفة ما ثبت عن الواضع، وتنافر الكلمات والتعقيد في النظم والمعنى، ومخالفة القانون النحوي.

فكانت بحوثه إيذاناً باتّخاذ الفصاحة مقدّمة لعلوم البلاغة، فانتقد البلاغيّين الذين سبقوه في عدم وضع الحدود والضوابط للتفرقة بين الفصاحة والبلاغة ناقداً عبد القاهر إذ يعبّر بهما عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلّموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أنّ يُعلِموهم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم من دون أن يفرّق بين المصطلحين.

والفصاحة والبلاغة عند القزويني[٢] تقع كلّ واحدة منها صفة لمعنيين: هما الكلام والمتكلّم، فيقال: قصيدة فصيحة أو بليغة، ورسالة فصيحة أو بليغة، وشاعر فصيح أو بليغ، وكاتب فصيح أو بليغ. إلّا أنّه فرّق بين الفصاحة والبلاغة بأنّ الفصاحة يوصف بها المفرد، فيقال: كلمة فصيحة، دون وصف البلاغة بها فلم يسمع كلمة بليغة، والظاهر من كلامه أنّ الفصاحة تبتدأ باللفظ وتتركّز عليه على عكس البلاغة.

---

١. شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٢١ وما بعدها.
٢. الإيضاح، ص١٣ـ١٤.

وتحدّث عن فصاحة اللفظ المفردة، ووضع لها شروطاً، وهي خلوصها من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس.

فأمّا تنافر الحروف، فيقول: منه ما تكون الكلمة بسببه متناهية في الثقل على اللسان، وعُسْر النطق بها، كما روي أنّ أعرابيّاً سُئل عن ناقته، فقال: «ترَكتها ترعى الهُعْخُعُ»[١]. ومنه ما هو دون ذلك، كلفظ مُسْتَشْزِرٍ في قول امرئ القيس:

غـدائِـرُهُ مُسْـتَشْزِراتٌ إلى العُـلا تَضِلُّ العِقاصُ في مُثَنًّى ومُرْسَلِ[٢]

إذ جمعت لفظة «الهُعْخُع» القبح من أطرافه؛ لأنّ جميع حروفها حلقيّة، وحرف حلقي واحد يبعث على الثقل، فكيف إذا اجتمع الهاء والعين والخاء في كلمة واحدة؟ ولفظة «مستشزرات» ـ وإن كانت أخفّ منها ـ ثقيلة لتوسّط الشين التي هي من الحروف المهموسة الرخوة بين التاء التي هي من المهموسة الشديدة، والزاي التي من المجهورة الرخوة، فالسين يخرج من رأس اللسان، والشين، يخرج، ما بين وسط اللسان وما يقابله من الحنك الأعلى، والتاء يخرج من سقف غار الحنك الأعلى، والراء يخرج من طرف اللسان.

فلا يكاد يتحرك اللسان بالحرف حتّى يضطر إلى الانتقال إلى حرف آخر، ليس

---

١. الهُعْخُعُ: قيل: إنّها شجرة يتداوى بها وبورقها.

٢. الضمير في «غدائره» يرجع إلى فرع في قوله قبله:

وفرْعٍ يُزِين المَتْنُ أسْوَدَ فـاحِمٍ أثيثٍ كـقنوِ النـخْلَةِ المُـتَعَثْكِلِ

انظر: ديوان امرئ القيس، ص١١٥؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص٨؛ أساس البلاغة «دري»؛ التبيان للطيبي، ج ٢، ص٤٩٦؛ الايضاح، ص ١٤؛ المطوّل، ص ١٤٠؛ المقاصد النحوية، ج ٤، ص٥٨٧؛ تاج العروس «شقأ».

الفرع: الشعر. المتن: الظهر، أثيث: ملتّف. قنو: العذق الذي هو من النخل. المتعثكل: كثير العثاكيل، أي العيدان التي عليها البسر. ومراده من كلّ ذلك الدلالة على وفرة شعرها، وكان من عادة نساء العرب أن تشدّ قسماً من الشعر كالرّمانة، ثمّ ترسل فرقه المثنى والمرسل، والبيت بعده: الغدائر: الذوائب. مستشزرات: ـ بكسر الزاي ـ مرتفعات، أي إلى العلى مشدودات على الرأس. وفسّرها صاحب معاهد التنصيص إن كانت بفتح الزاي على أنّ الفعل متعدّ فهي بمعنى مرفوعات؛ لأنّ الاستشزار معناه الرفع والارتفاع، متعديّاً ولازماً. تضل: تختفي. العقاص: الضفائر. المثنى: المفتول، المرسل: المسرّح الذي لم يفتل. ففي هذه الصنيعة مبالغة في مدح عنيزة بكثرة الشعر، فإنّها مطلوبة في النساء.

والبيتان في ديوان امرئ القيس، ص١٧؛ شرح التصريح، ج ٢، ص ٣٧١؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص ٨؛ التبيان للطيبي، ج ٢، ص٤٩٦؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٤؛ شرح المختصر (للتفتازاني)، ج ١، ص ١٤؛ المطوّل (تحقيق هنداوي)، ص ١٤٠؛ لسان العرب «شزر» و«عقص»؛ أساس البلاغة «دري».

بينه وبين سابقه إلا مسافة قريبة جداً، وتلك هي الصعوبة.

ويرى النقّاد أنّ امرئ القيس لو قال: «مستشرف» لزال الثقل.

وتحدّث عن تنافر الكلمات قائلاً: «والتنافر منه ما تكون الكلمات بسببه متناهية في الثقل على اللسان، وعسر النطق بها، متتابعة كما في البيت الذي أنشده الجاحظ «وقبر حرب...»، ومنه ما دون ذلك، كما في قول أبي تمّام:

كَرِيمٌ مَتى أَمْدَحْهُ أَمْدَحْهُ والوَرَى   مَعِي وإذا ما لُمْتُهُ لُـمْتُهُ وَحْـدِي[1]

فإنّ في قوله: «أَمْدَحْهُ» ثقلاً ما لما بين الحاء والهاء من تنافر[2].

وأمّا الغرابة، فهي أن تكون الكلمة وحشيّة لا يظهر معناها، فيحتاج في معرفته إلى أن ينقّر عنها في كتب اللغة المبسوطة: «كتنكأكأتم، وافرنقعوا...» أو يخرج لها وجه بعيد، ومثّل لها بقول الشاعر:

ومُـقْلَةً وحـاجِباً مُـزَجَّجا   وفاحِماً ومَرْسِناً مُسَـرَّجا[3]

فإنّه لم يعرف ما أراد بقوله «مسرّجاً» حتّى اختلف في تخريجه...[4].

- فالقسم الأوّل من الغـرابـة يكـون فـي الجـوامـد والمـصادر والمشـتقّات باعتبار موادّها.

---

١. ومعنى البيت: هو كريم إذا مدحتُه وافقني الناس على مدحه ويمدحونه معي؛ لإسداء إحسانه إليهم كـاستدائـه إليّ، وإذا لمتُه لا يوافقني أحد على لومه؛ لعدم وجود المقتضي للوم فيه. والبيت أورده الرازي في نهاية الإيجاز، ص١٢٣؛ وعزّاه إلى أبي تمّام وكذلك في الإيضاح، ص١٦؛ أنظر: التبيان، ص٤٧٢؛ شرح عـقود الجـمان، ج ١، ص ١٤؛ المطوّل (تحقيق هنداوي)، ص١٤٦؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص ٣٥؛ دلائل الإعجاز (تحقيق محمود محمد شاكر)، ص٥٨ و ٦٠؛ سرّ الفصاحة، ص١٣٨.

٢. لأنّهما حلقيّان وتكرار الكلمة في الشرط والجزاء. وقيل: مثل هذا التعليل يـقبل لو كـان يـتحدّث عـن تـنافر الحروف، ولكنّه بصدد الحديث عن تنافر الكلمات مع أنّ البيت مشتمل على كلمتين تنافر حرفاهما، ولكنّا نقول: إنّ التنافر المخلّ بالفصاحة لو كان حاصلاً من حروف كلمة واحدة لكان لما ذكرته مجال واسع إلّا أنّ الأمر ليس كذلك؛ فإنّ التنافر المخلّ إنّما حصل من ثقل مجموع حروف الكلمتين، ومن ذلك أصبحتا مـتنافرتين، فـالبيت مشتمل على تنافر الكلمات.

٣. هذا البيت للعجاج (انظر: ديوانه، ص٣٦١) وجاء الرجز منسوباً إلى رؤبة بن العجاج في معاهد التنصيص، ج ١، ص ١٤ وخَطّأهُ المحقق في الهامش؛ انظر مفتاح العلوم، ص٤٧٢؛ اسرار البـلاغة، ص ٢٩؛ المـصباح، ص١٢٣؛ الإيضاح، ص ١٤؛ لسان العرب «سرج» و«رسن»؛ سرّ الفصاحة، ص٨٦.

٤. فاحم: الشديد السواد، أي شعر أسود كالفحم. مسرّج: كالسيف السريجي في الدقّة، والاستواء، أو كالسراج في البريق واللمعان، وسيأتي شرح البيت مفصّلاً.

● والقسم الثاني منها إنّما يكون في خصوص المشتقّات باعتبار هيئاتها، والسرّ في ذلك أنّ اللفظ بجوهره وهيئته يدلّ على المعنى، فإن كان عدم ظهور دلالته باعتبار جوهره، فيحتاج إلى التفسير، وإن كان باعتبار هيئته، فيحتاج إلى التخريج.

وأمّا الكلمة الوحشيّة، فهي المشتملة على تركيب يتنفّر السمع عنه من دون اشتراط إيجابه ثقلاً على اللسان وإلّا للزم مساوقة كون الكلمة وحشيّة؛ لكونها متنافرة.

واعترض الخلخالي على تعريف القزويني للغرابة بأنّ الغرابة كما تفهم من المفتاح وغيره ـ هي الكلمة التي لا يكون استعمالها معتاداً، أي مشهوراً ـ تستعمل في مقابلة المعتادة وهي بحسب قوم دون قوم، والوحشيّة هي المشتملة على تركيب يتنفّر الطبع منه تستعمل في مقابلة العذبة، فالغريبة يجوز أن تكون عذبة فلا يحسن تفسيره بالوحشيّة، بل الوحشيّة قيد زائد لفصاحة اللفظ المفرد على الثلاثة المذكورة، وإنْ أريد بالوحشيّة غير ما ذكرناه، فلا نسلّم أنّ الغرابة بذلك المعنى تخلّ بالفصاحة.

وأمّا المخالفة، فمثّل لها بقول الشاعر:

«الحَمْدُ للهِ العَلِيِّ الأجْلَلِ»؛ إذ القياس «الأجلِّ» بالإدغام[1].

وبعد أن انتهى من شروط اللفظة الفصيحة تحدّث عن فصاحة الكلام وهي خلوصه من ضعف التأليف، وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها (أي فصاحة الكلمات المكوّنة للكلام).

---

١. الإيضاح، ص١٤. ولكن لا يقال: «الأجلل» بفكّ الإدغام؛ إذ ليس بكلمة لعدم كونه موضوعاً. فلا مجال للتمثيل به للكلمة التي تكون غير فصيحة؛ لكونها مخالفة لما ثبت من الواضع؛ لأنّا نقول: إنّها من الألفاظ الموضوعة بالوضع النوعي، والدليل على ذلك أنّهم التزموا بأنّ الأجلّ أصله أجلل، فلو لم يكن موضوعاً لما كان مجال لهذا الالتزام في قوله: «الحمد لله العليّ الأجلل». والقياس الأجلِّ.

لا يقال: انّ الأجلل لا يكون غير فصيح؛ لأنّ عدم الادغام فيه لضرورة الشعر، فمخالفة القياس لا تكون موجبة لعدم فصاحته، لأنّا نقول: مقتضى الضرورة الشعريّة هو الجواز، والجواز لا يلازم الفصاحة؛ لأنّها متقوّمة على كثرة الدوران في ألسنة العرباء لا على الجواز. فالجواز الذي تقتضيه الضرورة الشعريّة لا ينافي انتفاء الفصاحة.

فأمّا خلوصه من ضعف التأليف، فمثّل له بقوله: «ضربَ غُلامُهُ زيداً»، فإنّ رجوع الضمير إلى المفعول المتأخّر لفظاً ممتنع عند الجمهور، لئلّا يلزمَ رجوعهُ إلى ما هو متأخّرٌ لفظاً ورتبةً[١].

وأمّا تنافر الكلمات، فسبق أن ذُكِر.

وأمّا التعقيد: أنْ لا يكون الكلام ظاهر الدلالة على المراد؛ لخلل إمّا في النـظم، كقول الفرزدق في خال هشام:

وما مِثْلُهُ في الناسِ إلّا مُمَلَّكًا ... أبُو أُمِّـهِ حَـيٌّ أَبُـوهُ يُـقارِبُهُ[٢]

وإمّا لخلل في الانتقال، كقول العبّاس بن الأحنف:

سَأَطْلُبُ بُـعْدَ الدارِ عَـنْكُم لِـتَقْرُبُوا ... وَتَسْكُبُ عَيْنايَ الدُّمُـوعَ لِـتَجْمُدا[٣]

وضبط القزويني الكلام الخالي من التعقيد بأنّه «ما كان الانتقال من معناه الأوّل إلى معناه الثاني الذي هو المراد به ظاهراً حتّى يخيّل إلى السامع أنّه فَهِمَهُ من سياق اللفظ»[٤].

ونقل القزويني قول من قال[٥] باشتراط خلوص الكلام من كثرة التكرار وتـتابع الإضافات، فمثّل للأوّل بقول المتنبّي:

وتُسْعِدُني في غَمْرَةٍ بَعْدَ غَمْرَةٍ ... سَبُوحٌ لها مِنْها عَلَيْها شَواهِدُ[٦]

---

١. الإيضاح، ص١٥.

٢. ديوان الفرزدق، ج ١، ص١٠٨؛ البرهان في وجوه البيان، ص ١٨٠؛ تحرير التحبير، ص٣٣٩؛ البيت فـي دلائـل الإعجاز، ص٨٣؛ الإيضاح، ص١٧؛ شرح المختصر، ج ١، ص ٢٢؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص ٤٣؛ الصناعتين، ص١٦٨؛ المـثل السـائر، ج ١، ص٢٩٧؛ سرّ الفـصاحة، ص١٥٣؛ صبح الأعشى، ج ٢، ص ٢٩١؛ الإشـارات والتنبيهات، ص١٩.

٣. شرح ديوان الحماسة (للتبريزي)، ج ١، ص١٥٢؛ دلائل الإعجاز (تحقيق محمود محمد شاكر)، ص٢٦٨؛ شرح عقود الجمان، ج ١، ص ١٥؛ الإيضاح، ص ١٧؛ المطوّل، ص١١٨؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص ٥١.

٤. الإيضاح، ص١٨. أي حتّى يوقع المتكلّم في خيال السامع عند القاء الكلام عليه أنّه فهّمه المـعنى الثـاني مـن نفس اللفظ كالمعنى المطابقي اللغوي، أي من دون رعاية اللزوم ومعونة القرينة الخارجيّة.

٥. نقل الشيخ عبد القاهر الجرجاني عن الصاحب بن عباد (ت ٣٨٥ هـ ق) قوله: إيّاك والإضافات المُداخـلة فـإنّ ذلك لا يَحْسُن (انظر: دلائل الإعجاز، ص١٣٤).

٦. ديوانه، ج ٢، ص ٧٠؛ الإيضاح، ص١٨؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص٥٨؛ سرّ الفصاحة، ص١٤٤؛ شـرح عـقود ←

ومثّل للثاني بقول ابن بابك:

حمامَةَ جَرْعى حَـوْمَةَ الجَـنْدِلِ اسـجعي
فأنتِ بـــمرأى مـــن سُـعاد ومَسْـمَعِ[1]

ولكنّه لم يرتض هذا الشرط؛ لأنّ ذلك إن أفضى باللفظ إلى الثقل على اللسان فقد حصل الاحتراز عنه بما تقدّم، وإلّا فلا يخلّ بالفصاحة[2].

ثمّ إنّ القزويني جعل فصاحةَ المتكلّم بأنّها «ملكة» يقتدر بـها المـتكلّم عـلى التعبير عن المقصود بلفظ «فصيح» ولم يقل «صفة» ليشعر بأنّ الفصاحة من الهيئات الراسخة حتّى لا يكون المعبّر عن مقصوده بلفظ فصيح فصيحاً إلّا إذا كانت الصفة التي اقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فـصيح راسـخة فـيه؛ لذلك اشـترط لوصف الكلام بالبلاغة أن يكون فصيحاً.

١٠. يحيى بن حمزة العلوي اليمني (ت٧٤٥هـ):

اعتبر أنّ علم البيان من أعظم العلوم الأدبيّة شرفاً ومكانةً، وهو المـطلع عـلى أسرار الإعجاز لكتاب الله، والوقوف على أسراره وأغواره[3].

وموضوع علم البيان ـ عنده ـ هو «علم الفصاحة والبلاغة» ولهذا، فإنّ الماهر يسأل عن أحوالهما، وحقائقهما اللفظيّة والمعنويّة، فيحصل له من النظر في الألفاظ من جهة جزالتها وسلامتها من التعقيد وبرائتها من البشاعة إدراك الفصاحة. ويحصل

← الجمان، ج ١، ص ١٦؛ المطوّل (تحقيق عناية)، ص ١٢٤؛ الضمائر كلّها مكرّرة عائدة إلى السبوح وهي: «لها منها عليها»، ومعناه: تعينني على غمرات الحرب «أي: شدائدها» فرس سبوح يشهد بكرمها خصال لها هي فيها أدلّة على كرمها وأصالتها. وسبوح، أي فرس سابح، أي سريع السير.

١. الشاهد في البيت: تتابع الإضافة في حمامة إلى جرعى، وحومة إلى الجندل. والجرعى: أرض رمليّة مستوية لا تُنبِت شيئاً، وحومة الرمل: معظمه. والجندل: الحجارة. واسجعي: أي صوتي؛ لأنّ سعاد تراك وتسمع صوتك. انظر: الإيضاح، ص ١٨؛ الإشارات والتنبيهات، ص ٢١؛ التبيان، ج ٢، ص٥٢٨؛ الطراز، ج ٣، ص٥٨؛ ولم ينسبه في المثل السائر، ج ١، ص٢٩٣؛ وانظر: المطوّل، (تحقيق عناية)، ص ١٢٤؛ شرح عقود الجمان، ج ١، ص ١٦؛ شرح المختصر، ج ١، ص ٢٥؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص٥٩.

٢. انظر: شروح التلخيص، ج ١، ص ١١٥.

٣. انظر: الطراز، ج ١، ص٢ و٢٢.

من النظر في المعاني المركّبة معرفة أحوال البلاغة[١].

والكلام لا يوصف عنده بكونه بليغاً، إلّا إذا حاز ـ مع جزالة المعنى ـ فصاحةَ الألفاظ. ففصاحة الألفاظ مستلزمة لبلاغتها، ولا يكون ذلك بليغاً إلّا بمجموع الأمرين كليهما[٢]. فالبلاغة ممّا تكسو الكلام حالة التزيين وترقيه أعلى درجات التحسين.

وأمّا الفصاحة، فهي من عوارض الألفاظ، ولكن ليس بالإضافة إلى مطلق الألفاظ فقط، وإنّما بالإضافة إلى دلالتها على معانيها، فتكون الفصاحة عبارةً عن الأمرين جميعاً، مطلق الألفاظ، ودلالتها على ما تدلّ من معانيها[٣].

ويقول: «إيّاك أن يعتريك الوهم، أو يستولي على قلبك غفلة فتظنّ أنّا لما قلنا: إنّ الألفاظ دالّة على المعاني، فتعتقد من أجل ذلك أنّ المعاني تابعة للألفاظ، وأنّها مؤسّسة عليها، فهذا وأمثاله خيال باطل؛ فإنّ الألفاظ في أنفسها هي تابعة للمعاني، وأنّ المعاني هي السابقة بالتقرير والثبوت، والألفاظ تابعة لها».

واستدلّ على ذلك من وجوه ثلاثة:

أوّلها: قولهﷺ: «إنّ من البيان لسِحْراً»، والبيان هو الفصاحة؛ لأنّ البيان هو الظهور، وذلك لا يستعمل إلّا في الألفاظ، ولابدّ من اعتبار دلالتها على معانيها؛ لأنّا لو لم نعتبر ذلك لكانت الألفاظ مما يَمُجُّها[٤] السمعُ، وينبو عنها الطبعُ، فضلاً عن أن تكون سحراً، فإذَن لابدّ من اعتبار الأمرين في كون الكلام فصيحاً، ومرادهﷺ بقوله: «لسِحْراً» يعني إنّه يُحيّرُ العقول في حسنه ورونقه ودقّة معانيه، وعن هذا قال بعضهم: «فصاحة المنطق تسحر الألباب».

ثانيها: أنّهم يقولون في الوصف: «كلامٌ فصيحٌ، ومعنىً بليغٌ»، ولا يقولون: معنىً فصيح، فدلّ ذلك على أنّ الفصاحة من متعلّقات الألفاظ، وأنّ فصاحته إنّما كانت،

١. الطراز، ج ١، ص١٦.
٢. الطراز، ج ١، ص١٢٥.
٣. المصدر، ص١٨٦.
٤. يمجّ: يستكره.

باعتبار ما دلّ عليه من حُسْن المعنى ورشاقته، وفي هذا دلالة ظاهرة على وجوب اعتبار الأمرين في فصيح الكلام.

ثالثها: أنّا نراهم في أساليب كلامهم يُفَضّلون لفظةً على لفظةٍ، ويُؤْثِرون كلمةً على كلمةٍ مع اتّفاقهما في المعنى، وما ذاك إلّا لأنّ إحداهما أفصح من الأخرى، فدلّ ذلك على أنّ تعلّق الفصاحة إنّما هو بالألفاظ العذبة، والكلم الطيّبة. ألا ترى إنّهم استحسنوا لفظ «الديمة» و«المُزْنَة»، واستقبحوا لفظ «البَعاق»؛ لما في المزنة والديمة من الرقّة واللطافة؛ ولما في البَعاق، من الغلظة والبشاعة[1].

وممّا أغرق في اللذّة والسلاسة قوله تعالى في وصف خروج القطر من السحاب: ﴿فَتَرَى الوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ﴾، فأين هذا من قول امرئ القيس في هذاالمعنى:

فألقى بصَحْراءِ العَبيطِ بَعَاعَهُ

فانظر ما بين الودق والبعاع، ففي اختصاصُ الودق بالرقّة واللطافة عمّا تتضمّنه البعاع من الغلظة والبشاعة دلالة ظاهرة على ما قلناه من أنّ الفصاحة راجعة إلى اللفظ؛ لأجل دلالته على معناه[2].

واعترض على ابن الأثير القائل بـ«أنّ الفصاحة مُدْركة بالسمع، وليس يدرك بحاسّة السمع إلّا اللفظ، فلهذا كانت مقصورة عليه»[3].

اذ قال: فأمّا من زعم أنّ الفصاحة متعلّقها اللفظ لا غير، فقد أبعد، فإنّ الألفاظ لا ذوق لها، ولا يمكن الإصغاء إلى سماعها إلّا لأجل دلالتها على معانيها[4].

وكذلك اعترض على الرازي في زعمه أنّ الفصاحة عبارة عن الدلالات المعنويّة لا غير من غير حاجة إلى اللفظ، لا على جهة القصد، ولا على جهة التبعيّة[5]، بل عَدَّهُ أبعد من الأوّل؛ لأنّ المعاني إنّما توصف بالبلاغة، فأمّا الفصاحة فإنّها من

١. الطراز، ج ١، ص١٢٨ـ١٣١.
٢. المصدر، ص١٣١.
٣. المصدر، ص١٢٨.
٤. المصدر، ص ١٣٠.
٥. المصدر، ص١٢٩.

صفات الألفاظ[١].

وطرح مذهبه بعد ذلك، فقال: «إنّ الفصاحة عبارة عن الأمرين جميعاً». فلا هي من أوصاف اللفظ كما زعمه ابن الأثير على الخصوص، ولا هي من أوصاف المعاني على الخصوص كما حكيناه عن الرازي، بل هي «خلوص اللفظ عن التعقيد والتنافر في تركيب الأحرف والألفاظ جميعاً»[٢].

فالتعقيد راجع إلى المعنى، والتنافر راجع إلى الألفاظ.

ومثّل لسلامة اللفظةِ الواحدةِ من تنافرِ تركيبها بنحو «عِقْجَق» و«الهُعْخُع».

ومثّل لسلامة تركيب الألفاظ من التنافر بقوله: «وليس قرب قبر حرب قبر»؛ لأنّ التنافر في الأوّل إنّما كان من أجل تقارب مخارج تلك الأحرف، وحصل التنافر في الثاني من جهة تركيب الألفاظ المتقاربة، فحصل من أجل ذلك عِثارٌ في اللسان، وتَوَعُّرٌ في المخارج؛ ولأجل ذلك كان متنافراً، فالألفاظ في سهولة تركيبها وعُثورته وسلاسته ووعُورته بمنزلة الأصوات في طنينها، ولذّة سماعها، ولهذا، فإنّه يستلذّ بصوت القُمري، ويكره صوت الغراب، ويستظرف صهيل الفرس ويستنكر نهيق الحمار[٣].

واهتمّ فيما يجب مراعاتُه في أحكام تركيب حروف الألفاظ وتأليفها، أي: تركيب وتأليف الألفاظ؛ لأنّ بسببها يحصل التنافر والثقل، فلربّما حصل على وجه يفيد دقّة اللفظ وحلاوته ويكون حسناً، وربّما حصل على وجه يفيد ثقلاً وتعذّراً في اللسان فيكون قبيحاً.

واعترض على ابن سنان الخفاجي الذي عوّل على أنّ قربَ مخارج الحروف يكون سبباً في قبح اللفظ، والتباعد في المخرج يكون سبباً في حسنه إذ قال: «وهذا فاسد، فإنّه ربّما يعرض لما كانت حروفُه متباعدةً استكراهٌ في النطق، وهذا كقولنا:

---

١. الطراز، ج ١، ص ١٣٢.

٢. المصدر، ص ١٤٠ و١٣٢.

٣. المصدر، ص ١٠٤-١٠٥.

«مَلَعَ»، أي: عَدا، فالعين من حروف الحلق، والميم من الشفة، واللام من وسط اللسان، ومع ذلك فإنّها ثقيلة على اللسان، ينبو عنها الذوق، ولا تستعمل في كلام فصيح، وربّما عرض لما تقاربت حروفه حُسْن الذوق في اللسان فكان حَسناً، ومثاله قولنا: «ذقته بفمي»؛ فإنّ الباء والفاء والميم كلّها أحرف متقاربة شفويّة وهي رقيقة حسنة يخفّف محملها على اللسان، فبطل ما عوّل عليه هؤلاء، فحصل من مجموع ما ذكرناه أنّ مستند الإعجاب في حسن تأليف اللفظة من هذه الأحرف العربيّة إنّما هو الذوق السليم، والطبع المستقيم»[١].

وذكر أموراً يجب مراعاتها في تأليف الكلمة؛ لتكون فصيحة:

أوّلها: أن لا تكون تلك الأحرف متنافرةً في مخارجها؛ فيحصل الثقل من أجل ذلك.

ثانيها: أن تكون معتدلةً في الوزن، فإنّ الأوزان ثلاثة: «ثلاثي، ورباعي، وخماسي» وأكثرها استعمالاً هو الثلاثي، وما ذاك إلّا لخفّته، وأبعدها في الاستعمال الخماسي؛ لأجل كثرة حروفه، كلفظة «مُسْتشزرات» وأوسطها الرباعي؛ لحصوله بين الأمرين. والمعوّل في ذلك على الذوق فإنّها ربّما كثرت وهي خفيفة على اللسان، كقوله تعالى: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى الأَرْضِ﴾[٣].

ثالثها: توالي الحركات، فإذا حصل سكون الوسط كان أعدلَ ما يكون وأرقَّ، وإن توالت ثلاث فتحات فهو أخفّ من حصول الضمّ في وسطه، ولهذا، فإنّ فرساً أخفّ من عضد، والمعيار في ذلك هو عرضه على ما قلنا من تحكيم الذوق، ولهذا، فإنّه قد تتوالى ضمّتان وهو غير ثقيل، كقوله تعالى: ﴿فِى ضَلالٍ وَسُعُرٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَعَلُوهُ فِى الزُّبُرِ﴾[٤].

---

١. الطراز، ج ١، ص١٠٨.

٢. النور: ٥٥.

٣. النور: ٥٥.

٤. الطراز، ج ١، ص١٠٩ـ١١٠.

وذكر أنّ الفصاحة في الألفاظ المفردة يجب أن تكون مختصّةً بخصائصَ[١].

الخاصّة الأولى: أن تكون اللفظة عربيّة، وليس بمنكر استعمال شيء من غير العربيّة على جهةِ التعريب له، كما في «السجّيل» و«الاستبرق» و«المشكاة» في القرآن الكريم، وكما في «اللجام» و«الفرند» و«الإسفند» وغير ذلك ممّا ورد في كلام العرب[٢].

الخاصّة الثانية: أن تكون جاريةً على العادة المألوفة، فلا تكون خارجةً عن الاستعمال، فتكون شاذّةً عن الاستعمال المطّرد في معناها وبنائِها وإعرابِها وتصريفِها؛ لأنّ كلّ واحد من هذه الأمور له قياس يحصره، ومعيار يضبطه، يجري على مطّرد القياس، والعادة المألوفة.

الخاصّة الثالثة: أن تكون تلك اللفظةُ خفيفةً على الألسنة، لذيذةً على الأسماع، حلوةً في الذوق، فإذا كانت اللفظة بهذه الصفات فلا مزيد على فصاحتها وحسنها، وضرب أمثلة للألفاظ القبيحة والمستهجنة والمنكرة، فللأولى بلفظة «جحيش» وللثانية بلفظة «اطلخم» في بيت أبي تمّام، وللثالثة بلفظة «جفخت» في بيت المتنبّي، ولهذا فإنّ ألفاظ القرآن يخفّ جريها على اللسان، وتلذّها الأسماع، ويحلو مذاقها.

الخاصّة الرابعة: أن تكون اللفظةُ مألوفةً في الاستعمال، فلا تكون وحشيّةً.

الخاصّة الخامسة: أن تكون مختصّةً بالجزالة والرقّة.

وعرّف الجزالة بأنّها ما يكون مستعملاً في قوارع الوعيد، ومهولات الزجر، وأنواع التهديد[٣] والرقّة بما كان مستعملاً في الملاطفات، واستجلاب المودّة

---

١. المصدر، ص١٠٢.

٢. وقد أنكر الباقلاني أعجميّة هذه الألفاظ مدّعياً عربيّتها، وهذا خطأ، فإنّ هذه الألفاظ لا يمكن إنكار ورودها في القرآن، ولا يسمع جعلها من لغة العرب؛ فإنّها غير جارية على قياسها في الأوزان والأبنية.

٣. الجزالة من نعوت اللفظ الدائر ذكرها في كتب النقد والبلاغة، فقد عدّها الجاحظ من أصناف الكلام المميّزة. وذهب ابن وهب إلى أنّ جزالة اللفظ من الأسباب التي إذا توفّرت في الشعر سمّي فائقاً، وأنّ ميزة الشعر الحسن جزالة لفظه.

←

والبشارة بالوعد.

والقرآن العظيم حافلٌ بالأمرين جميعاً.

وضرب أمثلة للجزالة والرقّة من القرآن، والسنّة النبويّة، وما ورد من كلام الإمام أمير المؤمنين عليّ ﷺ.

١. ما ورد في التنزيل

أ) الجزالة: وهي مخصوصة بذكر أهوال القيامة والتحفّظ على الأوامر والمناهي عن تعدّي الحدود، وحكاية إيقاع المثلات بالأمم الماضية، وغير ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلجِبالَ وَتَرَى ٱلأَرْضَ بارِزَةً وَحَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰواتِ وَمَنْ فِي ٱلأَرْضِ إِلّا مَنْ شاءَ اللّٰهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرىٰ فَإِذا هُمْ قِيامٌ يَنْظُرُونَ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿فَتَحْنا عَلَيْهِمْ أَبْوابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتّىٰ إِذا فَرِحُوا بِما أُوتُوا أَخَذْناهُمْ بَغْتَةً فَإِذا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾[٣].

ب) الرقّة: وهي تستعمل في الملاطفة، والاستعطاف، وأنواع الترحّم، ومحادثة القلب بذكر الله تعالى، إلى غير ذلك، نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾[٤].

← وأوّل تعريف للجزالة لثعلب (ت ٢٩١ هـ.ق)، إذ قال: «فأمّا جزالة اللفظ، فما لم يكن المغرّب المستغلق البدوي، ولا السفساف العامي، ولكن ما اشتدّ أسره، وسهل لفظه، ونأى واستصعب على غير المطبوعين مرامه، وتوهّم امكانه»، أي اشترط في هذه الجزالة بأن تكون الألفاظ يفهمها العامّة عند سماعها، ولا يتمكّنون من استعمالها، وهم بطبيعة الحال يقصدون العامّة في زمانهم لا زماننا.

والجزل من الألفاظ عند ابن الأثير ما كان متيناً على عذوبته في الفم «وغير مستكره» في السمع، وهو يقابل الرقيق. فالألفاظ الجزلة تتخيّل في السمع، كأشخاص عليها مهابة ووقار، والألفاظ الرقيقة تتخيّل كأشخاص ذي دماثة ولين أخلاق لطافة مزاج. (المثل السائر، ج ١، ص١٦٨ـ١٧٨).

فالجزالة والسهولة سمة حادثة في الكلام يدركها السامع ويميّزها، ويصعب على غير الحاذق تنظيرها، فهي قيد زائد على إيضاح المعنى، وتقويم الحروف في الكلام الفصيح البليغ.

١. الكهف: ٤٧.

٢. الزمر: ٦٨.

٣. الأنعام: ٤٤.

٤. الانشراح: ١ـ٢.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدّاعِ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿والضُّحىٰ * وَٱلَّيْلِ إِذا سَجىٰ * ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَما قَلىٰ﴾[٢].

٢. ما ورد في السنّة النبويّة على مثال ذلك وحذوه:

أمّا الجزالة، فكما قالﷺ: «يا ابن آدم تؤتى كلَّ يومٍ برزقِك وأنت تحزنُ، ويَنقص كلّ يومٍ عُمُرُكَ وأنتَ تفرحُ، أنت فيما يكفيك وتطلب ما يُطغيك لا بقليلٍ تقنع، ولا من كثير تشبع».

وأمّا الرقّة فكقولهﷺ:

«كُنْ في الدنيا كأنّك غريبٌ أو عابِرُ سبيل، واعْدُدْ نفسك في الموتى، فإذا أمسيتَ فلا تُحدِّثْها بالصباح، وإذا أصبحتَ فلا تحدّثْها بالمساء، وخُذ من صحّتك لسقمِك، ومن شبابك لهرمك، ومن فراغك لشغُلك».

٣. وما ورد عن الإمام عليّ؈:

أمّا الجزالة، فمنها قوله؈ لأصحابه:

«تجهّزوا ـ رحمكم الله ـ فقد نودي فيكم بالرحيل، وأقِلُّوا العَرْجَة على الدنـيا، وأخْرِجوا منها قلوبكم من قبل أن تُخرُج منها أبدانُكم، فـفيها أُخـتُبِرتم، ولغـيرها خُلِقتم، فقدِّموا بعضاً يكن لكم قَرْضاً، ولا تُخلِفوا كُلّاً فيكون عليكم كَلّاً»[٣].

وأمّا الرقة، فمنها قوله؈:

«اللّهم! أحقِن دماءَنا ودماءَهم، وأصلِح ذات بيننا وبينهم، واهدِهم من ضـلالِهم حتّى يَعرِفَ الحقَّ من جَهِلَهُ، ويرعوي عن الغيّ والعدوان من لَهِجَ به»[٤].

وقوله: «اللّهمّ! صُنْ وجهي باليسار، ولا تَبْذُل جاهي بالإقتار فأُفتَنَ بـحبِّ مـن أعطاني، وأُبلى بِبُغْضِ من مَنَعَني، وأنت مِنْ وراء ذلك كلّهِ وليُّ الإعطاء والمنع، إنّك على كلّ شيء قدير»[٥].

---

١. البقرة: ١٨٦.

٢. الضحى: ١ـ٣.

٣. نهج البلاغة، الخطبة: ٢٠٤.

٤. المصدر، الخطبة: ٢٠٦.

٥. نهج البلاغة، خطبة: ٢٢٥.

هذا بعض ما ذكره عن الفصاحة في الألفاظ المفردة، وأمّا فيما يتعلّق بـتكوين الألفاظِ المجتمعةِ ومراعاةِ محاسنِ تأليفِها، فقد ذكـر بأنّـها تـحتاج إلى دقّـة فـي التركيب، واختيار اللطيف منها.

فعنده أنّ تأليف الألفاظ والكلم المفردة في إفادتها للفصاحة بمنزلة تأليف العقد وانتظامه، وتحتاج إلى مراعاة أمور ثلاثة:

أوّلها: اختيار الكلم المفردة، كما فـصّلناه مـن قـبل، كـاختيار مـفردات اللآلئ وانتقائها في حسن جوهرها.

ثانيها: نظم كلّ كلمة مع ما يشاكلها أو يماثلها، كما يحسن ذلك في تركيب العقد ونظمه؛ لأنّها إذا حصلت مع ما يشاكلها وقعت في أحسن موقع، وجاءت في أعجب صورة.

ثالثها: مطابقة الغرض المقصود من الكلام على اختلاف أنواعه، وتباين فـنونه، فلابدّ من أن يكون موافقاً، لما أريد بعد اختصاصه بالتركيب.

فالأمران: (الأوّل والثاني) من هذه الأمور الثلاثة يتعلّقان بالفصاحة؛ لأنّهما من عوارض الألفاظ، ومجموع الثلاثة كلّها هو المراد بـالبلاغة؛ لأنّـها مـن عـوارض الألفاظ والمعاني جميعاً[1].

❊ ❊ ❊

١. الطراز، ج ١، ص ١٢٠ـ١٢١.

الفصل الثالث

الفصاحة اصطلاحاً

لا يوجد تعريف اصطلاحي شامل وإنّما نجدها قد بحثت كدراسة متّصلة بالألفاظ، وكيفيّة تأدية هذه الألفاظ للتعبير وإيحائها، وسهولتها، وجزالتها، وألفتها، ورقّتها، وجمالها، وغير ذلك ممّا نجده في كتب البلاغة والنقد.

والفصاحة: هي كون الكلمة جارية على القوانين[1] المستنبطة من استقراء كلام العرب، متناسبة الحروف، كثيرة الاستعمال على ألسنة الموثوق بعربيّتهم.

فالفصاحة يوصف بها المفرد والكلام والمتكلّم، فيقال: كلمة فصيحة إشارة إلى كلمة معيّنة، مثل كلمة «كتاب».

ويقال: كلام فصيح إشارة إلى مركّب معيّن، مثل «السماء صافية».

وأمّا أن يكون «الموصوف» هو المتكلّم، فيقال: متكلّم فصيح، وكاتب فصيح، وشاعر فصيح إشارة إلى شخص معيّن.

فهذا يستلزم انقسام الفصاحة إلى فصاحة مفرد، وفصاحة كلام، وفصاحة متكلّم.

ولابدّ أن تتوافر في فصاحة الكلمة صفات، أي: أن تكون خالية من تنافر الحروف، والغرابة، ومخالفة القياس.

وكذا فصاحة الكلام لابدّ أن تتوافر فيه صفات هي أن يكون خالياً من ضعف التأليف، وتنافر الكلمات، والتعقيد.

وفصاحة المتكلّم تحتاج إلى كيفيّة راسخة في نفس صاحبها يكون بها قادراً

---

١. المراد بالقوانين هي القواعد اللغويّة والصرفيّة والنحويّة. وتناسب الحروف: هو أن تكون الألفاظ غير متنافرة، بل متقاربة في الجزالة والرقّة والسلاسة، ويسميه الجاحظ باللفظ الشريف.

على أن يعبّر عن كلّ ما يقصده من أيّ نوع من المعاني بكلام فصيح.

فمعرفة انّ هذه الكلمةَ متنافرةُ الحروف مرجعه الذوق وحده، ومدى تقبّلك لها عند سماعها.

ومعرفة الغرابة تحصل بمطالعة المعاجم اللغويّة.

ومعرفة القياس اللغوي تحصل بمطالعة كتب الصرف.

ومعرفة ضعف التأليف تحصل بمطالعة كتب النحو.

وتنافر الكلمات تحصل بمعرفة كون الكلمات ترتاح لها النفس، ويميل إليها الذوق، وأجود الكلام على حدّ تعبير الجاحظ هو ما رأيته متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فكأنّه أفرغ إفراغاً واحداً، فهو يجري على اللسان، كما يجري الدهان.

والخالي من التعقيد هو ما سلم نظمه من الخلل.

ولمّا كانت الغرابة مختصّة بالمفرد، والتعقيد بالكلام صارت فصاحة المفرد والكلام، كأنّهما حقيقتان مختلفتان، وهذا هو سرّ تعريف الخطيب القزويني كلّ واحد من أقسام الفصاحة على وجه يخصّه، فلم يعرّفهما بتعريف واحد بادّعاء أنّهما بلغتا في الامتياز حدّاً لا يمكن الجمع بينهما في تعريف واحد متكفّل لبيان تمام حقيقتهما، كما لا يمكن جمع الأمرين المختلفين ماهيّة، واقعاً في تعريف واحد كذلك، ولكنّهما متّحدان في الحقيقة، فيندرجان تحت ماهيّة واحدة وهي ما يستلزمه جريان اللفظ على كثرة استعماله في ألسنة من يوثق بعربيّتهم، وعلى ضوء هذا القياس تعرّف الفصاحة بتعريف يشمل الأقسام الثلاثة.

ومسايرة للقزويني في تحديده لشرائط الفصاحة بأقسامها الثلاثة: (المفرد، والكلام، والمتكلم) نسلّط الأضواء على تلك الخطوط الرئيسة مع احتواء كافّة الآراء التي قيلت قبله، والشروحات من بعده، والمقارنة فيما بينها.

❊ ❊ ❊

القسم الثاني

فصاحة الكلمة والكلام والمتكلّم

الفصل الأوّل

فصاحة الكلمة أو المفرد

فصاحة الكلمة أو المفرد تتحقّق بسلامته من ثلاثة عيوب:

١. تنافر الحروف.

٢. غرابة اللفظ.

٣. مخالفة القياس.

١. تنافر الحروف:

ويتميّز تنافر الحروف في الكلمة الواحدة من اقتراب مخارج تلك الحروف، أو تباعدها بعداً شديداً، فإنّ هذا التنافرَ يجعل اللفظ صعباً على النطق والسمع وهو مخلّ بالفصاحة؛ لأنّ ذلك يستدعي اشتغالاً متواصلاً لأعضاء النطق بحيث لا يتيسّر لها أن تستريح.

أو أن تأخذ مداها حتّى تعطي الحرفَ حقَّه من التلفّظ، والسمعَ بسبب اتّصال بعضها ببعض.

ومن الحروف المتقاربة في المخارج السين والشين والجيم والهاء والحاء والخاء والعين، فإذا وقع منها عدد في كلمة واحدة من غير أن تُفْصِل بينها حروف لين سبّب ذلك تنافراً في الحروف، وخروجاً على الفصاحة، مثل لفظة «السجسج» وهي الأرض المتوسّطة السهولة والصلابة، ولفظة «استسذج» أي اعتبره ساذجاً، ولفظة «اشتجر» (أي: علّق بعضه ببعض)[1].

---

١. انظر: البلاغة والتحليل الأدبي، د. أحمد أبو حاقة (بيروت، ١٩٨٨)، ص٣٧.

ونقل الرمّاني عن الخليل بن أحمد أنّ التنافر يكون بتقارب الحروف في المخارج أو تباعدها بعداً شديداً؛ لأنّ البعد الشديد بين مخارج الحروف يكون بمنزلة الطفر. والقرب الشديد يكون بمنزلة مشي المقيّد، وكلاهما صعب على اللسان، والسهولة في ذلك الاعتدال، ولذلك وقع في الكلام الإدغام والإبدال[١].

ويأتي ابن جنّي (ت ٣٩٢هـ) فينحاز إلى جانب القرب الشديد، ويرى أنّ تجاور الحروف ذات القرب الشديد في المخرج هو سبب الثقل والتنافر، فيقول: «هذا نحو من اللغة له انقسام، فمن ذلك استحسانهم لتركيب ما تباعدت مخارجه من الحروف نحو: «الهمزة» مع «النون»، مثل نأىٰ، و«الحاء» مع «الباء»، مثل: حبّ، واستقباحهم لتركيب ما تقاربت حروفه، وذلك نحو «صس وسص، وطث وثط». [وذلك لأنّ] الصوت مع نقيضه أظهر منه مع قرينه ولصيقه؛ ولذلك كانت الكتابة بالسواد في الصواد خفيفة، وكذلك سائر الألوان[٢].

وأمّا ابن سنان الخفاجي (ت ٤٤٦هـ) فيرىٰ رأي ابن جنّي ويتناوله بالشرح والتأييد، فيقول: إنّ قرب المخارج يكون سبباً في قبح اللفظ، وبعدها يكون سبباً في حسنها[٣]؛ معلّلاً ذلك بأنّ الحروف التي هي أصوات تجري من السمع مجرى الألوان من البصر، ولا شكّ في أنّ الألوان المتباينة إذا جُمِعَت كانت في المنظر أحسن من الألوان المتقاربة، ولهذا كان البياض مع السواد أحسن منه مع الصفرة؛ لقرب ما بينه وبين الأصفر، وبُعْدِ ما بينه وبين الأسود. وإذا كان هذا موجوداً على هذه الصفة لا يحسن النزاع فيه كانت العلّة في حسن اللفظة المؤلّفة من الحروف المتباعدة هي العلّة في حسن النقوش إذا فرجت من الألوان المتباعدة»[٤].

ويرى بعضهم أنّ ذلك غير مطّرد؛ لأنّ الكلمتين قد تتكونان من حروف واحدة،

١. انظر: إعجاز القرآن للباقلاني، ص٢٧٠؛ عروس الأفراح ضمن شروح التلخيص، ج ١، ص٧٨؛ سر الفصاحة، ص١١٢.
٢. الخصائص، ج ٢، ص٢٢٧.
٣. سر الفصاحة، ص٧٤.
٤. المصدر، ص٧٤.

وتكون إحداهما ثقيلة دون الأخرى، وذلك مثل «علم وملع» فالأولى خفيفة على اللسان، ولا ينبو عنها الذوق بخلاف الثانية مع اتّحاد حروفهما، وقد تتألّف الكلمة من حروف متقاربة، ولا تكون ثقيلة، مثل: «ذقته بفمي» فالباء والفاء والميم أحرف شفويّة متقاربة ولا ثقل فيها، ولكن مع هذا لا يمكن إنكار ما لمخارج الحروف وصفاتها، وهيئة تأليفها من الأثر في خفّة الكلمة وثقلها، وإنّما عوّل على الذوق السليم دونه؛ لأنّه يجري على قاعدة معروفة[1].

أمّا قولهم: أنّ التباعد قبيح واستشهادهم على كلمة «ملع» فمردود عليه بأنّ قبح «ملع» ليس في حروفها، وإنّما في غرابتها أو عدم سماعها عن العرب.

ويرى ابن الأثير بأنّ التنافر ليس بسبب بعد المخارج، والانتقال من أحدهما إلى الآخر، كالطفرة، ولا بسبب قربها، وإنّ الانتقال من أحدهما إلى الآخر، كالمشي في القيد، فحسن الألفاظ ليس معلوماً من تباعد المخارج أو تقاربها، وكلّ ذلك راجع إلى حاسة السمع، فإذا استحسنت لفظاً أو استقبحتهُ وُجِد ما تستحسنه متباعد المخارج، وما تستقبحه متقارب المخارج، وبالعكس، فاستحسانها واستقباحها إنّما هو قبل اعتبار المخارج لا بعده لما نجده من عدم تنافر القريب المخرج كالجيش، أو قدّمت الشين على الجيم، فقيل: شجي، كانت كلاهما محمودة.

وممّا هو أقرب مخرجاً من ذلك «الباء والميم والفاء» وثلاثتها من الشفة، فإذا نظم منها شيء من الألفاظ كان جميلاً، كقولنا: فمٌ، وكقولنا: ذقته بفمي، وهذه اللفظة مؤلّفة من الثلاثة بجملتها، وكلاهما حسن لا عيب فيه.

وما ورد من المتباعد المخارج شيء قبيح كلمة «مَلَعَ: إذا عدا» ولكنّنا إذا عكسنا حروف هذه اللفظة صارت «عَلِم» وعند ذلك تكون حسنة، ولا ندري كيف صار القبيح حسناً؛ لأنّه لم يتغيّر من مخارجها شيء.

وليس ذلك بسبب أنّ الإخراج من الحلق إلى الشفة أيسر من إدخاله من الشفة إلى الحلق؛ لما نجده من حسن: «غلب» و«بلع» و«حلم» و«ملح» بل هذا أمر ذوقي،

---

١. من بلاغة النظم العربي، ص٣٩.

فكلّ ما عدّه الذوق الصحيح ثقيلاً متعسّر النطق، فهو متنافر، سواء كان من قرب المخارج أو بعدها أو غير ذلك.

فالمتحصّل من كلام ابن الأثير أنّ الضابط في التنافر ليس قرب المخارج وبعدها، وتضارب الحروف بالأوصاف المتباينة، بل إنّما هو أمر ذوقي يحصل من اجتماع الحروف المخصوصة، بمعنى أنّ اجتماع ذوات الأصوات المخصوصة التي تخرج من أوتار الحنجرة تعتمد على مقاطع مخصوصة من الفم يوجب ثقلاً يدركه الذوق، وليس لغير اجتماع هذه الأصوات التي يعبّر عنها بالحروف، فإنّ الحرف صوت معتمد على مقطع من مقاطع الفم، وله حظّ في حصول التنافر المضرّ بالفصاحة.

ولو سلّمنا كون قرب المخارج مستلزماً لتنافر الحروف، ولكن كيف يمكن التسليم ما لو عكسنا كما في «ملع» فأصبحت «عَلِم»، فهل هناك من يقول بالتنافر؟ فالضابطة الكليّة تسقط من خلال التزام الجزئيّة، فلا يمكن الالتزام بها فيثبت كون التنافر لسببين: سبب القرب وإلاّ عليهم الالتزام بما ذكرنا، ولا ممّا قال قائل به، فيثبت المطلوب.

ولعلّ الذين رأوا بأنّ تباعد الحروف حسنٌ سائغٌ، كابن جنّي كانوا أقرب إلى الصواب؛ لأنّ معظم الألفاظ التي وردت عن العرب جاءت متباعدة الحروف. ولكن هذا الشيء دليل؛ لكونه قد كان باعتبار الذوق السليم لديهم وقبولها انسجام الصوت الصادر عنها، وذلك هو السبب في زيادة كلمة في الحسن على غيرها، كما أنّه الأساس الذي يعود إلى استحسانهم للفظ دون آخر، وقبولهم لاسم ورفضهم لآخر، وهذا هو الذي حدا بالدسوقي إلى القول بأنّ التنافر لا يخلّ بالفصاحة إلّا إذا كان شديداً بحيث تصير الكلمة على اللسان كالحمل.

وتحدّث صاحب الطراز عن علّة تنافر الحروف؛ محاولاً الإتيان بشي جديد، فيقول: إنّ الألفاظ في سهولة تركيبها وعثورته بمنزلة الأصوات في طنينها، ولذّة سماعها، ولهذا فإنّه يستلذّ بصوت «القُمْرِيّ» ويكره صوت «الغُراب» ويُستظرف

صهيل «الفرس» ويستنكر نهيق «الحمار» فإذا تمهّدت هذه القاعدة فاعلم أنّ مقصودنا من الفصاحة يحصل بالبحث عن أسرارها[١].

فالنغم في الأصوات بمنزلة بعض الأمزجة من الألوان، فالألفاظ لها مزيّة من القبح والحسن إذا كان التنافر في مخارج الكلمة، فيحصل الثقل من أجل ذلك، وندرك هذا ونستقبحه، كما يقبح ويحسن عندنا بعض الأمزجة من الألوان، وبعض النغم من الأصوات، فمثلها يكون أداة التعبير للموسيقى وهي عبارة عن أصوات ومسافات، وفي التصوير ألوان وخطوط، فإنّ هذه الفنون تلتقي مع الألفاظ الرشيقة السلسلة، والسهلة التركيب، الحلوة الذوق في أصل واحد بعد أدائها للمعاني وهو الشعور، وهدف واحد هو التأثير، ووسيط واحد وهو التعبير، وهذه الفنون لا تقوم جميعاً إلّا على الإبداع والذوق.

ويرى البعض إمكان وضع ضابط إجمالي أساسها أنّ أصول الأبنية لا تحسن إلّا في الثلاثي، وفي بعض الرباعي، نحو «عذّب» و«عسجد»، أمّا في الخماسي الأصل، نحو «صَهْصَلق» ـ الشديد من الأصوات ـ و«جَحْمَرش» وما جرى مجراهما، فإنّه قبيح، ومن ثمّة لم يوجد شيء من هذا الضرب في القرآن الكريم إلّا ما كان عربيّاً مستثقلاً بطبيعته أو تركيبه، ولكن حصل على عناية في إحكام التركيب والتأليف على وجه يفيد الرقّة، والحلاوة والعذوبة في النطق؛ إذ هُيِّئَت له أسباب عجيبة من تكرار الحروف، وتنوّع الحركات، كقوله تعالى: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى الْأَرْضِ﴾[٢]، فهي كلمة واحدة من أحد عشر حرفاً، وقد جاءت عذوبتها من تنوّع مخارج الحروف، ومن نظم حركاتها، فإنّها بذلك صارت في النطق، كأنّها أربع كلمات؛ لانطوائها على أربعة مقاطع.

وقوله تعالى: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾[٣]، فإنّها كلمة من تسعة أحرف، وهي على ثلاثة

---

١. الطراز، ج ١، ص ١٠٤ـ١٠٥.

٢. النور: ٥٥.

٣. البقرة: ١٣٧.

مقاطع، وقد تكرّرت فيها الياء والكاف، وتوسّط بين الكافين هذا المدّ الذي هو سرّ الفصاحة في الكلمة كلّها.

وخلاصة ما نراه بأنّ فصاحة الكلمة تتوقّف على عدم قرب المخارج في حروفها قرباً يجعل اللسان يتعثّر في نطقها، فإذا سلمت من هذا التنافر تتطلّب حسنها وقبولها انسجام الأصوات الصادرة عنها، وذلك هو السبب في زيادة كلمة في الحسن على غيرها، كما أنّه الأساس الذي يعود إليه استحسانهم للفظ دون آخر وقبولهم لاسم ورفضهم لآخر.

٢. الغرابة:

هي أن تكون الكلمة غير ظاهرة المعنى، ولا مألوفة الاستعمال عند خلص العرب الفصحاء؛ لأنّه المعوّل عليهم، فيحتاج إلى معرفة معناها إلى أن ينقّر عنها في كتب اللغة المبسوطة، ومن ذلك قول عيسى بن عمرو النحوي وقد سقط من حماره فاجتمع الناس حوله: «مالكم تكأكأتُم عليَّ كتكأكُئِكُم على ذي جِنّة، اِفْرَنْقِعُوا عَنّي»[1] وربّما ذهب البحث والتفتيش سدىً، نحو «جَحْلَنْجَع» من قول أبي الهميسع:

مِنْ طَمْحَةٍ صَبيرُها جَحْلَنْجَعِ ... لم يَحْضِها الجَدْوَلُ بالتَنُّوعِ[2]

أو يخرج لها وجه بعيد، كما في قول رؤبة بن العجاج:

ومُقْلَةً وَحاجِباً مُزَجّجا ... وفاحِماً ومَرْسِناً مُسَرّجا[3]

فإنّه لم يعرف ما أراد بقوله: «مسرّجاً» حتّى اختلف في تخريجه حين رأوا أنّ هذه الكلمة اسم مفعول مشتقّ، وكلّ مشتقّ لابدّ له من أصل يرجع إليه باشتقاقه منه، ففتّشوا كتب اللغة فلم يجدوا فيها «تسريج»؛ لأنّ «سرّج» على وزن «فعّل»، ومصدره «التفعيل»، فيكون مصدر «سرّج» التسريج، ولكنّهم وجدوا من مادّة

---

١. أي مالكم اجتمعتم عليَّ، تنحّوا عنّي، ابتعدو عنّي.

٢. جواهر البلاغة، ص١١. الطمحة: النظرة. والصبير: السحاب المتراكم.

٣. الإيضاح، ص ١٤؛ سرّ الفصاحة، ص ٧٤؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص ١٤؛ أسرار البلاغة، ص٢٩. والمزجّج: الأسود، وأصله من الفحم، والمراد: الشعر. والمَرْسِن: الأنف، وأصله موضع الرسن من الدابّة.

«سرّج» سريجي وسراج. فقيل: هو من قولهم للسيوف: سريجيّة منسوبة إلى حداد يقال له: «سُرَيْج». فشبّه الشاعر أنف محبوبته في الدقّة والاستواء بالسيف السُّريجي.

وقيل: هو من السراج، يريد أنّه شبّه أنفها في البريق واللمعان بالسراج.

والتفسير الأوّل نسب إلى ابن دريد والثاني إلى ابن سيدة.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى رأوا أنّه لا يصحّ الالتزام بخطأ قوله: «مسرجاً»؛ لكونه صادراً عن شخص عارف باللغة.

ومن ناحية ثالثة فإنّ مادّة «فعّل» تدلّ على مجرّد نسبة شيء لشيء، لا على النسبة التشبيهيّة، لذا كانت الكلمة غير ظاهرة الدلالة على المعنى، فصارت غريبة، أمّا مع القرينة، فلا غرابة، كلفظة «عزّر» من وقوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ﴾[1]، فإنّها مشتركة بين التعظيم والإهانة، ولكن ذكر النصر قرينة على إرادة التعظيم.

فلأجل هذا كلّه كانت كلمة «مسرّجاً» غريبة جدّاً، والحقّ كما قال الجاحظ: «لا يكون الكلام يستحقّ اسم البلاغة حتّى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك».

وهنا سؤال يطرح نفسه هل أنّ الغرابة بهذا المفهوم مخلّة بالفصاحة؟. فقد أجاب على هذا السؤال، الجلبي في أنّ عدم ظهور المعنى وعدم مألوفيّة الاستعمال مخلاّن بالفصاحة بالنظر إلى الأعراب الخلّص سكّان البوادي لا بالنظر إلى المولّدين، وأيّده الدسوقي بذلك معلّلاً بأنّه لو لم يكن كذلك لخرج كثير من قصائد العرب، بل جلّها عن الفصاحة، فإنّها الآن ـ لغلبة الجهل باللغة على أكثر علماء هذه الأزمنة فضلاً عمّن عداهم ـ لا يعرفون مفرداتها فضلاً عن مركّباتها.

وما ذكراه لا يصمد للنقد؛ لأنّ الغرابة أمر نسبي، فتارةً تكون الكلمة غريبة بالنسبة إلى قوم أو زمان، وتارة أخرى تكون فصيحة بالنسبة إلى قوم أو زمان آخر.

---

١. الأعراف: ١٥٧.

وقد تكون كلمة عند عربي بادٍ مشهورة معروفة، وتكون غريبة عند حضري. فالأوّل يجوز استعمالها دون إخلال بفصاحته، والثاني لا يجوز استعمالها؛ لأنّها تخلّ بفصاحته، فتأمّل.

فالمراد من كون الكلمة غير ظاهرة المعنى، ولا مألوفة الاستعمال كونها كذلك بالقياس إلى الأعراب الخلّص من سكّان البوادي، وغيرهم ممّن لم تختلط لغتهم باللغات المستوردة لا بالقياس إلى المولّدين. ولا ريب أنّ الكلمات المذكورة في أشعار الجاهليّين لا تكون كذلك عند العرب العرباء، وإنّما هي كذلك عند المولّدين.

وبعبارة أخرى أنّ الغرابة تارةً تلحظ بالقياس إلى جميع الأعراب الخلّص من سكّان البوادي، وتارةً بالنظر إلى بعضهم، وتارةً بالنظر إلى غيرهم من المولّدين، فإذا وصفوا اللفظ بالغرابة في مقام القدح يكون الملحوظ الاعتبار الأوّل، وإذا وصفوه بذلك في مقام المدح يكون الملحوظ الاعتبار الثالث، أمّا الثاني، فلا يلزم به قدح ولا مدح. ويشهد بذلك تتبّع موارد استعمال هاتين اللفظتين في كلمات الأعاظم.

وقيل: إنّ هناك نوع من الغرابة يخالف الفصاحة من وجهين:

الغموض في المعنى، والكراهة في السمع. وهو ما اصطلح عليه بالوحشي وهو منسوب إلى الوحش الذي يسكن القفار، استعير للألفاظ التي ينفر الذوق منها.

ولذا جعل ابن سنان فصاحة اللفظة المفردة عبارة عن «كون الكلمة ـ كما قال أبو عثمان الجاحظ ـ: غير متوعرة وحشية[1].

ويرى ابن الأثير أنّ الوحشي ليس المستقبح من الألفاظ دائماً وإنّما هو قسمان: غريب حسن، وغريب قبيح، والغريب الحسن هو الذي لا يعاب استعماله على العرب؛ لأنّه لم يكن وحشيّاً عندهم. وذلك مثل «شرّنبث» و«اشمخرّ» و«اقمطرّ»[2] وهي في النظم أحسن منها في النثر، ومنه غريب القرآن والحديث. والغريب القبيح

---

١. سرّ الفصاحة، ص٥٦؛ البيان والتبيين، ج ١، ص ١١٥؛ انظر: الطراز، ج ١، ص ١١٥.

٢. شرنبث: يقال غليظ الكفّين والرجلين، ويراد به الأسد. «اشمخرت» أي ارتفعت. و«اقمطرّ» بمعنى اشتدّ على وزن اقشعر.

يعاب استعماله مطلقاً، ويسمّى الوحشي الغليظ وهو أن يكون مع كونه غريب الاستعمال، ثقيلاً على السمع، كريهاً على الذوق، ويسمّى المتوعّر أيضاً، وذلك مثل «جحيش» للفريد و«طلخم الأمر» و«جفخت» وأمثال ذلك[١].

فهو يريد أنّ الغريب الحسن كونه قليل الاستعمال عند الناس، إلّا أنّه مستحبّ كونه لطيفاً خفيفاً على اللسان لا ينبو عنه السمع بالرغم من أنّه يحتاج في فهمه إلى استخدام المعاجم، ولكنّه مع ذلك يظلّ كلاماً غير مستكرة، فقد أورده الشيخ الخطيب ابن نباته في بعض خطبه يذكر فيها أهوال يوم القيامة، فقال: «اقمطرّ وباؤها، واشمخرّ نكالها، فما طابت، ولا ساغت»[٢]. واستعمل البحتري اسم مَفعول من «اشمخر» في قوله:

مُشْمَخَرٌّ تَعْلُو لَهُ شُرُفاتٌ رُفِعَتْ في رؤُوسِ رضوى وقدس

فاللفظ الذي يعدّ غريباً يمكن أن يتهيّأ له الشاعر المفلق، والأديب النابه الذي يهيّئ له وسطاً لغويّاً، يعفي على وحشته ويزيل غرابته، ويجعله متمكّناً من مكانه بحيث لا يغني غناءه لفظ سواه، وشاهدنا على ذلك ما جاء من غريب القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزىٰ﴾ فكلمة «ضيزى» من الكلمات الغريبة ولكنّها في الآية أصبحت واضحة المعنى، تكشف عمّا ورائها، ولا يمكن أن يحلّ في هذا السياق، أي: مرادف لها.

أمّا الغريب القبيح الذي سمّاه التفتازاني بـ«الوحش الغليظ» تبعاً لابن الأثير، والذي عرّفه بأن يكون مع كونه غريب الاستعمال؛ ثقيلاً على السمع؛ كريهاً على الذوق[٣]، فتصير الوحشيّة المخلّة بالفصاحة أخصّ من الغريبة المخلّة بها.

---

١. المثل السائر، ج ١، ص ١٦١ـ١٦٢، ص ١٦٨، ص ١٧٠.
اطلخم: اظلم. جفخت: معناها فخرت، والجفخ: الفخر.

٢. اقمطر: اشتد؛ واشمخر: طال. واقمطر متنافرة لثقل النطق بها؛ واشمخر غريبة لقلّة الاستعمال.

٣. الغريب القبيح: لا يكون منحصراً فيما يكون ثقيلاً على السمع، وكريهاً على الذوق مع كونه غير ظاهر المعنى ولا مألوف الاستعمال، بل أعمّ منه وممّا يكون خالياً عن خصوصية الثقل والكراهة، ومشتملاً على عدم كونه مشهور الاستعمال وغير ظاهر المعنى.

فعليه النسبة بين كون الكلمة غريبة وكونها وحشيّة ـ بهذا المفهوم الأخير ـ عموم من وجه، فلا يحسن تفسير إحداهما بالأخرى.

ومثال الكلمة الغريبة «كهل» في قول أبي تمّام:

لقد طَلَعَتْ في وَجْهِ مِصْرَ بِوَجْهِهِ   بلا طائِرٍ سَعْدٍ ولا طائِرٍ كَهْلِ[1]

فإنّها من غريب اللغة، وقد روي أنّ الأصمعي لم يعرف هذه الكلمة وهي غير موجودة إلّا في شعر بعض الهذليّين وهو قوله:

فَلَوْ كانَ سَلْمىٰ؟ جارَهُ أو أَجارَهُ   رِياحُ بْنُ سَعْدٍ رَدَّهُ طائِرٌ كَهْلُ[2]

وقد قيل: إنّ الكهل: الضخم وكهل لفظة ليست بقبيحة التأليف لكنّها غريبة لا يعرفها مثل الأصمعي.

وكذا «بوزع» في قول جرير:

وَتَقُولُ بَوْزَعُ قد دَبَبْتَ على العصا   هَلّا هَزِئْتِ بغيرِنا يا بَوْزَعُ[3]

إذ نقده الوليد بن عبد الملك قائلاً: أفسدت شعرك ببوزع[4] يريد بها أنّها كلمة وحشيّة قبيحة.

ويكون لغرابة الاستعمال معنىً آخرُ هو استخدام الألفاظ استخداماً غريباً عمّا أَلِفَهُ الناس، كلفظة الشاطر التي يعني بها العامّة الإنسان الذكي القدير في عمله. أمّا في الأصل فهي تعني السيّء الأخلاق، الرديء السمعة، لذا عيب على أبي نؤاس كلمة الشطّار؛ لابتذالها إذ يقول:

وملحة بالعذل تحسبُ أنّني   بالجهل أتركُ صحبةَ الشطّار

وكذلك لفظة «فظيع» ومعناها الحقيقي البشع المخيف في بشاعته. أمّا العامّة، فيستخدمونها بمعنى العظيم المستحسن.

---

١. سر الفصاحة، ص٧٧.

٢. البيت لأبي خراش الهذلي في شرح أشعار الهذليين، ص١٢٣٨؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٤؛ لسان العرب وتاج العروس «كهل»؛ سر الفصاحة، ص٧٧.

٣. ديوانه، ج ٢، ص ٩١٠؛ سر الفصاحة، ص ٨١.

٤. سر الفصاحة، ص ٨١. انظر: العمدة، ج ٢، ص ٧٦٢.

ومن البيّن أنّ هذه الألفاظ وأمثالها كثيرة التردّد على ألسنة العامّة والسوقة، ولذلك فهي غير فصيحة يأباها الذوق السليم. وقد عدّ الجاحظ ذلك مانعاً من فصاحتها، فهو كالغرابة وإن لم يكن منها، فيقول: «إنّهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعّراً وحشيّاً، ولا ساقطاً سوقيّاً... وكما أنّ تهذيب الكلام من الغرابة شرط في الفصاحة كذلك تهذيبه من الابتذال. فينبغي للفصيح أنّ يجتنب السوقي المبتذل، الذي أبلاه التكرار، وتدلّى باستعمال العامّة إلى الحضيض.

وليس لأحد العذر ليقول بأنّ تضمّن البناء الفصيح لهذه الكلمات «غير الفصيحة» راجع إلى تعذّر إيراد البديل لها في التركيب، فهذا عذر المتخلّفين في الصناعة، كما يذكر ابن سنان وإذا كنّا نفترض في الشاعر أو الناثر الجيّد القدرة على إنشاء الصياغة الجيّدة وعلى وضع الكلمات والصيغ الفصيحة التي لا تهدّد فصاحة البيت، فإنّنا نفترض فيه القدرة على تجنّب أمثال هذه الصيغ، بل حذف البيت كلّه واطراح ذكر جميعه[١].

وقد زعم بعض النظّار من أهل هذه الصناعة: أنّ الكلام الفصيح هو ما كانت في ألفاظه عُنْجُهيّة وكان في معناه بعيداً عن الأفئدة، عزيزاً على الأفهام والعقول.

ولا يميل معظم النقّاد إلى هذا الرأي.

قال ابن سنان: «وقد رأيت إنّ جماعةً يتعمّدون هذا، فقلت لهم: إنْ سررتم بمعرفتكم وحش اللفظ، فيجب أن تغتمّوا بسوء حظّكم من البلاغة»[٢].

هذا وفي القرآن ألفاظ اصطلح العلماء على تسميتها بالغرائب، وليس المراد بغرابتها أنّها منكرة، أو نافرة، أو شاذّة، أو وحشيّة. فإنّ القرآن منزّه عن هذا جميعه، وإنّما اللفظة الغريبة هنا هي التي تكون حسنة مستغربة في التأويل بحيث لا يتساوى في العلم بها سائر الناس، وجملة ما عَدُّوهُ من ذلك في القرآن كلّه سبعمائة وخمس وعشرون لفظة، وجميعها رواها السيوطي عن ابن عبّاس مسنداً:[٣]

١. سر الفصاحة، ص٩٤.
٢. المصدر، ص٨٧.
٣. الإتقان في علوم القرآن، ج ٢، ص٦ وما بعدها.

منها: ﴿وَفُومِها﴾[١]، أي الحنطة، و﴿وَالمَوْقُوذَةُ﴾[٢] التي تضرب بالخشب، و﴿مُبْلِسُونَ﴾[٣]، أي آيسون، و﴿يُضاهِئُونَ﴾[٤]، أي يشبهون، و﴿حَنِيذٍ﴾[٥]، أي نضيج، و﴿حَصْحَصَ﴾[٦] أي تبيّن.

ومن غريب القرآن كلمة «أب» في قوله تعالى: ﴿وَفاكِهَةً وَأَبّاً﴾[٧]، وكلمة «حنان» في قوله تعالى: ﴿وَحَنَاناً مِنْ لَدُنّا﴾[٨] وكـ«فاطر» في قوله تعالى: ﴿فاطِرِ السَّمٰواتِ﴾[٩] إذ أنّ عمر بن الخطّاب اعترف بأنّه لا يعرف معنى قوله «أبّاً»، وابن عباس اعترف بأنّه كان لا يدري معنى فاطر السموات حتّى أتاه أعرابيّان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتُها، أي أنا ابتدأتها. وكذلك اعترف بأنّه لا يعرف معنى كلمة «حنان»، فيعرف أنّ أمثال ذلك لم تكن مشهورة الاستعمال عند جميعهم وإنّما كانت كذلك عند البعض من العرب الخلّص في عربيّتهم، ولأجله كانت موصوفة بالفصاحة.

ومن الحديث ـ على ما جاء في المثل السائر ـ أنّه لمّا قدمت وفود العرب على النبيّ ﷺ قام طهفة بن أبي زهير، فقال: أتيناك يا رسول الله من غوري تهامة على أكوار الميس، ترتمي بنا العيس، نستجلب العبير، ونستخلب الخبير، ونستعضد البرير، ونستخيل الرهام، ونستجيل الجهام في أرض غائلة الغطاء، غليظة الوطاء، قد نشف المدهن، ويبس الجعثن، وسقط الأملوج، ومات العسلوج... فقال رسول الله ﷺ: اللّهمّ! بارك لهم في محضها ومخضها، ومذقها وفرقها، وابعث راعيها في الدثر بيانع الثمر، وافجر له الثمد، وبارك لهم في المال والولد،... لكم يا بني نهد!

---

١. البقرة: ٦١.
٢. المائدة: ٣.
٣. الأنعام: ٤٤.
٤. التوبة: ٣٠.
٥. هود: ٦٩.
٦. يوسف: ٥١.
٧. عبس: ٣١.
٨. مريم: ١٣.
٩. الأنعام: ١٤.

في الوظيفة الفريضة، ولكم الفارض والفريش، وذو العنان الركب، والفلو الضبيس لا يمنع سرحكم، ولا يعضد طلحكم...».

فإنّ أكثر الكلمات المذكورة في هذا الحديث غير مشهورة الاستعمال في زماننا هذا إلّا أنّها كانت مألوفة في ذلك العصر عند العرب الخلّص، نعم، لم يجئ استعمال أمثالها في كلامهﷺ إلّا قليلاً كهذا؛ لأنّه أعلم بالفصيح والأفصح، والمشهور والأشهر.

فألفاظ القرآن والسنّة النبويّة مع بلوغهما كلّ غاية من الفصاحة بحيث لا يدانيها كلام في غاية البيان والظهور، بالإضافة إلى معانيها، وقد وصف الله كتابه الكريم بأنّه بيان وتبيان، ولهذا فإنّه لا يكاد يشكل من ألفاظ القرآن والسنّة على أحد إلّا من جهة التركيب لا غير، فأمّا مفرداتهما، ففي غاية الوضوح والبيان والظهور.

فانظر إلى قوله تعالى: ﴿لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسىٰ فَبَرَّأَهُ اللّٰهُ مِمّا قالُوا﴾[1] فالأوّل: خطاب جزل استعمله في قوارع الوعيد والزجر، ثمّ تبعه برقيق اللفظ وهو «برأ».

وكذلك قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجاهِلِينَ﴾[2]، وعن الإمام جعفر الصادقؑ: أمر الله نبيّهﷺ بمكارم الأخلاق، وليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق منها.

وقوله تعالى: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾[3] فكلمة «ليأخذوه» لفظة جزلة لا يسدّ مسدّها أيّ كلمة أخرى، نحو: «ليقتلوه» أو «ليرجموه» وغيرهما.

وزاد بعضهم في شروط الفصاحة خلوص اللفظ من الكراهة في السمع بأن يمجّ الكلمة، وينبو عن سماعها كما ينبو عن سماع الأصوات المنكرة، ومن أمثلة ذلك قول المتنبّي:

---

١. الأحزاب: ٦٩.
٢. الأعراف: ١٩٩.
٣. غافر: ٥.

مُــبارَكُ الاسْــمِ أغَـرُّ اللَّـقَب كَرِيمُ الجِرِشّىٰ شَرِيفُ النَّسَب[١]

وخلوص المفرد من الكراهة في السمع[٢]، سبق وأنْ فُسِّر بالوحشيّة، فلم يكن المحترز بهذا القيد ـ خلوصه من الكراهة في السمع ـ آتياً بشيء جديد؛ لرجوع القيد المذكور إلى الغرابة، فلا يعدّ شرطاً جديداً[٣].

وما رآه البلاغيّون والنقّاد لفصاحة الكلمة بُعدها عن الغرابة والوحشيّة؛ ذلك لأنّهم يرون «الفصاحة» في البيان والظهور، وأنّ اللفظ الوحشي الغريب يتنافى مع هذا البيان، ويحول بين المتلقي والوصول إلى المعنى؛ لقلّة استعماله أصلاً؛ أو لبعد هذا الاستعمال.

ولايصحّ قبول هذا الشرط على إطلاقه؛ لأنّ اللفظ الذي يعدّ غريباً يمكن أن يتهيّأ له الشاعر المفلق، والأديب النابه الذي يهيّئ له وسطاً لغويّاً يعفّي على وحشته

---

١. هذا بيت من قصيدة يمدح بها الأمير سيف الدولة صاحب حلب. الجرشّى: النفس، وأشار بقوله: «مبارك الاسم» إلى أنّ اسم الممدوح «علي» وهو اسم مبارك يتبرّك به لمكانة عليّ بن أبي طالب؛ ولأنّه مشتقّ من العلوّ، والعلوّ مبارك.

انظر: ديوانه، ج ١، ص٢٢٧؛ الإيضاح، ص ١٥؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص ٢٦؛ سرّ الفصاحة، ص ٧٦؛ شرح المختصر، ج ١، ص ١٨؛ شرح التلخيص (البابرتي)، ص١٣٦؛ والشاهد في البيت استكراه كلمة «الجرشّى» وهي النفس.

والأغرّ من الخيل: الذي في وجهه غرّة، وهي البياض، استعير لكلّ واضح معروف. ويرى بعض البلاغيّين أنّ كراهة لفظ «الجرشّى» ترجع إلى تتابع الكسرات، وبعضهم يرى أنّه لا كراهة فيها. (انظر: عروس الأفراح، ضمن شروح التلخيص، ج ١، ص ٩١؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٨؛ ديوان المتنبي، ج ٢، ص١٩٨).

ويرى آخر أنّه إذا كانت لفظ «الجرشّى» مضافة إلى وصف مستكره مثل «لئيم الجرشّى» فلا كراهة فيها؛ لأنّ المقام يستدعيها؛ لكونه مقام ذمّ، والألفاظ الخشنة تساعد في أداء معنى الذمّ.

أمّا إذا كانت هذه الكلمة مضافة إلى وصف محبوب مثل «كريم الجرشّى» فإنّها تكون مستكرهة في هذا المقام؛ لأنّ مقام المدح يستدعي ما خفّ وما حلا من الألفاظ. (انظر: بلاغة النظم العربي، ص٤٦ـ٤٧) ومثل كلمة الجرشّى كلمة «حقلد» في قوله زهير بن سلمى:

تَــقِيٌّ نَــقِيٌّ لم يُكَــثِّرْ غـنيمَةً بِــنَهْكَةِ ذي قُـربى ولا بِـحَقَلَّدِ

يصفها ابن سنان الخفاجي بأنّها «كلمة توفي على قبح الجرشّى وتزيد عليها. «سرّ الفصاحة، ص٧٧». «نهكة» من انتهك الشيء: أذهب حرمته، ومنه نقض العهد والغدر.

والحقلّد: الضيق البخيل أو الضعيف.

٢. وهذا القول لابن الأثير [المثل السائر، ج ١، ص ١٥٥] وهو رأي أشار إليه ابن سنان الخفاجي [سرّ الفصاحة، ص ٧٥] وذكره الخطيب القزويني في الإيضاح [ص ٧٤] إذ يرى أنّ الألفاظ داخلة في حيّز الأصوات؛ لأنّها مركّبة من مخارج الحروف، فما استلذّه السمع منها فهو الحسن، وما كرهه ونبا عنه فهو القبيح.

٣. يرى السيوطي أنّ الكراهة لكون اللفظ وحشيّاً داخلة في الغرابة. انظر: المزهر في اللغة، ج ١، ص١٨٧.

ويزيل غرابته، ويجعله متمكّناً في مكانه بحيث لايغني غناءه لفظ سواه. والشاهد على ذلك ما جاء من غريب القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزىٰ﴾[1]. فكلمة «ضيزى» من الكلمات الغريبة، ولكنّها في الآية أصبحت واضحة المعنى تكشف عمّا وراءها، ولايمكن أن يحلّ في هذا السياق، أي مرادف لها[2].

وغالى بعض الباحثين[3] في كلمة «مُسْتَشْزِرات» في بيت امرئ القيس:

وفَرْعٍ يَزِينُ المَتْنَ أَسْوَدَ فاحمٍ أَثِيثٍ كَقِنْوِ النَّخْلَةِ المُتَعَثْكِلِ
غَدائِرُهُ مُسْتَشْزِرات إلى العُلا تَضِلُّ العِقاصُ في مُثَنّىً ومُرْسَلِ[4]

بأنّها تحمل الصورة الخاصّة المتميّزة والتي تتفّق كلّ الاتّفاق بصورة ذلك الشعر الغزير المتجعّد بما في الكلمة من حركة لسان مضطربة التي يضلّ اللسان يجهد للنطق بها؛ لأنّ في شعر الفتاة ومحاولة تنظيمه اضطراباً، وتنظيمه لايكون إلّا في حركات صغيرة خفيفة سريعة، كما أنّ التفشّي الذي نلحظه في صوت الشين وانتشار الهواء وامتلاء الفم عند النطق به توحي بانتشار الشعر وتشعيثه وتفرّقه.

وما ذهب إليه الباحث له نصيبه من الصحّة من وجهة نظر النقد الأدبي، ولو كانت تعبّر وحدها عن هذا الشعر المتعثكل لقلنا: إنّها جاءت لمثل هذه الدلالة. ولكن لعلّ كلمة «المتعثكل» امتدّ إيحاءها بالموقف، وليس فيها ذلك التعسّر الذي يخالف منطق العربيّة، كما أنّ القياس الذي ذهب إليه الباحث لايستقيم، فقد مثّل للإيحاء بما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا ما لَكُمْ إذا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللّهِ اثّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ﴾[5]. حقّاً قام لفظ «اثّاقلتم» في الآية الكريمة بما يراد له القيام به من الإيحاء ببطء الحركة وثقلها؛ ولكنّها تخلو من التنافر بين حروفها على نحو ما نجد في كلمة «مستشزرات»، فعلى التسليم بأنّ فيها تصويراً جيّداً، فإنّ

---

١. النجم: ٢٢.
٢. الفصاحة مفهومها وقيمها الجمالية، د. توفيق علي الفيل، ص ٢٠.
٣. البلاغة العربيّة في ثوبها الجديد، ص٣٣.
٤. شرح المختصر، ج ١، ص ١٤؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص ٩.
٥. التوبة: ٣٨.

هذا لايذهب ثقلها على اللسان، ولا ينبغي ـ أيضاً ـ أن يكون اختيار الكلمة الملائمة للحركة والمعنى أن يتحمّل وزره المستمع بهذه السماجة. كما أنّ كلمة «مستشزرات» تحمّل عيباً آخر نبّه على من تحاشى مثله ابن سنان الخفاجي إذ رأى أنّ جزءاً من فصاحة الكلمة يتحقّق من خلال اعتدالها وعدم كثرة حروفها[1].

ويرى بعضهم أنّ الكراهة في السمع تأتي من قبح الصوت وحينئذ الاحتراز منها يخرج كثيراً من الكلمات ـ المتّفق على فصاحتها ـ من الفصاحة بسبب النطق قبيح الصوت، كذلك يلزم أن يكون لفظ «الجرشّي» غير مكروه في السمع إلّا إذا سمع من قبيح الصوت، وهذا غير صحيح للفظ بكراهيته دون مرادفه «النفس» وإن نطق به حسن الصوت.

واستنكر التفتازاني قول الخلخالي بأنّ الكراهة في السمع راجعة إلى النغم، فكم من لفظ فصيح يستكره في السمع إذا أدّي بنغم غير مناسب وصوت منكر.

وكم من لفظ غير فصيح يستلذّ إذا أدّي بنغم مناسب وصوت طيّب.

وحاصل استنكاره أنّ الكراهة في السمع ليست راجعة إلى جوهر اللفظ وذاته، ولا إلى الصوت، فإذاً لا يمكن أنّ نعتبر الخلوص منها في فصاحة الكلمة؛ إذ يلزم من ذلك أن تصير الألفاظ غير فصيحة إذا أدّيت بنغم غير مناسب، والألفاظ غير الفصيحة فصيحة إذا أدّيت بنغم مناسب. وفساد هذا غني عن البيان، فالكراهة في السمع الكائنة في اللفظ ليست راجعة إلى النغم، بل إنّما هي ناشئة من غرابته، وعدم شهرة استعماله. والشاهد على ذلك هو القطع الوجداني؛ فإنّا نقطع بأنّ «الجرشّى» ممّا يستكرهه السمع دون النفس، سواء أدّي بنغم مناسب أو بنغم غير مناسب.

هذا على ما سلكه التفتازاي من الالتزام بانحصار سبب الكراهة في السمع في الغرابة[2].

---

١. أنظر: الفصاحة، مفهومها وقيمها الجمالية، ص ١٧؛ البلاغة فنونها وأفنانها، ص ٢٤ـ٢٥.

٢. أي أنّه لا سبب للكراهة في السمع عدا الغرابة، فاشتراط الخلوص من الغرابة مستلزم لاشتراط الخلوص من الكراهة في السمع، ضرورة أنّ انتفاء العلّة المنحصرة مستلزم لانتفاء معلولها، فإذاً لا تحتاج إلى اشتراط الخلوص من الكراهة في السمع في تعريف فصاحة الكلمة بحيالها.

فالخلوص من الغرابة لا يستلزم الخلوص من الكراهة في السمع؛ لإمكان أن يكون لفظ مشهور الاستعمال مع كونه كريهاً في السمع، ولم يحترز عنه لغرض من الأغراض، كرعاية التناسب، أو ضرورة الشعر، أو قصد إيذاء المخاطب بإسماع لفظ يستكره منه.

ولقد ذكرنا أنّ للغريب قيدين: الأوّل: أن يكون غير ظاهر المعنى، والثاني: أن يكون غير مأنوس الاستعمال.

ولا ريب أنّ جميع ما يكون كريهاً في السمع ليس واجداً لهذين القيدين، فإنّ نحو «ضيزى» و«دسر»[١]، لو سلّمنا كونه غير مشهور الاستعمال لا نسلّم كونه غير ظاهر المعنى بحيث نحتاج في تعيين معناه إلى مراجعة الكتب المبسوطة والتنقير، أو إلى تخريج وجه بعيد، إلّا أن يقال: أنّ مرادهم بذلك ـ أي: أنّ الخلوص من الغرابة مستلزم للخلوص من الكراهة في السمع؛ لكون أنّ معظم ما يكون كريهاً في السمع غير مشهور الاستعمال على ما يقتضيه الاستقراء.

فدعوى ذلك الاستلزام غير مسموع وإنّ كان مقروناً بالاستقراء، فإنّه على خلافها.

٣. مخالفة القياس:

هي كون الكلمة غير جارية على القانون الذي يتقرّر به حكم المفردات اللغويّة،

---

١. في قوله تعالى: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنثَى (٢١) تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ [النجم: ٢٢].
وقوله تعالى: ﴿وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاء عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ (١٢) وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ القمر: ١٢ـ١٣].
فصاحة ضيزى ودسر تناسب «ضيزى» مع الأنثى، وتناسب «دسر» مع «قدر» إضافة إلى أنّ تلك الألفاظ لا يسدّ غيرها مسدّها في مكانها. ألا ترى السورة كلّها ـ سورة النجم ـ مسجوعة على حرف الياء. فلمّا ذكر الأصنام وقسمة الأولاد وما كان يزعمه الكفّار قال تعالى: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنثَى...﴾ فجاءت اللفظة على الحرف المسجوع الذي جاءت جميعها عليه، وغيرها لا يسدّ مسدّها في مكانها ـ كمجيء لفظة جائرة، أو ظالمة مكان ضيزى ـ فنقول: ألكُم الذكر وله الأنثى إذاً قسمة ظالمة أو جائرة.
لم يكن النظم كالنظم الأول، وصار الكلام كالشيء المعوز الذي يحتاج إلى تمام.

ويتقرّر حكمها بالقانون الصرفي المستنبط من تتبّع لغةِ العرب[١]، كاقتضاء القانون وجوبَ إدغام المثلين، فورد بخلافه مثل لفظ «الأجلل» من قول أبي النجم العجلي:

الحَمْدُ للهِ العَليِّ الأجْلَلِ أعْطى فَلَم يَبْخَلُ وَلَمْ يُبَخَّلِ

الواهبِ الفَضْلِ الوَهوبِ المُجْزِلِ[٢]

والشاهد فيه مخالفةُ القياس اللغوي في قوله «الأجلل»؛ إذ القياس «الأجلّ» بالإدغام. وهكذا يقال في كلمة مضعّفة، كالأغرّ والأمرّ، فلا يقال: الأغرر والأمرر.

والذي ألجأ العجلي إلى فكّ الإدغام ضرورة الشعر، «ولكن ذلك لا يمنع الإخلال بالفصاحة؛ لأنّ من الضرورات الشعريّة ما هو مستقبح»[٣].

وكقول المتنبّي:

فلا يُبْرَمُ الأمْرُ الذي هُوَ حالِلٌ ولا يُحْلَلُ الأمْرُ الذي هو مُبْرِمُ[٤]

والقياس الصرفي حالٌّ ويُحَلُّ بالإدغام.

وأمّا إذا كان مخالفة القياس لدليل، فلا تخرج عن كونه فصيحاً، كما في «سرر» في قوله تعالى: ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَىٰ سُرُرٍ مَصْفُوفَةٍ﴾[٥] وكـ«شرر» في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ﴾[٦]، وكذلك «قدد» في قوله تعالى: ﴿كُنَّا طَرَائِقَ قِدَداً﴾[٧]، أي: فرقاً مختلفة الأهواء، والقِدَد جمع قِدّة.

فإنّ القياس في جَمْع سرير هو الأسرّة، أي: يجمع على أفعله وفعلان، مثل أرغفة ورغفان، ولكن جاءت مخالفةً للقياس لدليل وهو ورود السماع، وكذا «شرر»

١. انظر: مواهب الفتاح (ضمن شروح التلخيص)، ج١ ص٨٨.

٢. الإشارات والتنبيهات، ص ١٤؛ الإيضاح، ص ١٥؛ خزانة الأدب، ج ٢، ص ٣٩٠؛ الدرر، ج ٦، ص١٣٨؛ اللسان «جلل»؛ تاج العروس «جزل» و«خول»؛ المقاصد النحوية، ج ٤، ص٥٩٥؛ المصنّف، ج ١، ص٣٣٩؛ الخصائص، ج ٣، ص٨٧؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص١٨ و١٩.

٣. عروس الأفراح: (ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص٨٨ـ٨٩.

٤. ديوانه، ج ٢، ص٢٠٦، وقيل: ربّما فعل الشاعر ليشعر أنّه يعلم بالضرورات، كما قال قعنب بن أمّ صاحب:

مهلاً أعاذِل قد جرّبت من خُلُقي أنّي أجُودُ لأقوامٍ وإن ضَنِنُوا

٥. المرسلات: ٣٢.

٦. المرسلات: ٣٢.

٧. الجن: ١١.

و«قدد».

ولا يصحّ الالتزام بقبح كلّ مخالفةً للقانون الصرفي؛ لأنّ بعض الكلمات ثبت من الوضع حكمها واستعمالها وهي مخالفة للقانون الصرفي فكانت فصيحة. فالمراد بمخالفة القياس في الحقيقة هو مخالفة ما ثبت من الواضع، وإنّما ذكر القانون الصرفي على نحو المسامحة والمساهلة، أي أن تكون الكلمة على وفق ما ثبت عن الواضع، سواء كانت موافقةً للقانون الصرفي المستنبط أو مخالفةً له[1].

فالموافق كقام بالإعلال؛ لوجود حرف علّة متحرّك وقبله حرف صحيح مفتوح، فيجب قلبه ألفاً.

ومدّ بالإدغام؛ لوجوب إدغام أحد الحرفين المتجانسين بالآخر عند اجتماعهما.

وغير ذلك ممّا يشتمل عليه علم التصريف.

والمخالف نحو أبى يأبى وتقريره أنّ أبى يأبى يكون من باب فَتَحَ يَفْتَحُ، بفتح عين الكلمة، وقد تقرّر في الصرف أنّ من شروط هذا الباب أن يكون عين الكلمة أو لا مها حرف حلق، وهذا الشرط منتفٍ في «أبى يأبى»[2].

وكـ«قطط» ممّا اجتمع فيه حرفان متجانسان ولم يدغم أحدهما في الآخر.

وكقلب الهمزة من الهاء في لفظ ماء وأصله موه بدليل مياه، فأُبدِلت الهاء فيها همزةً.

وكقلب الواو من الهاء ثمّ قلب الواو أَلِفاً في «آل» وأصله أهل، بدليل «أهيل» و«أهلون».

وكتصحيح الواو مع تحرّكها وانفتاح ما قبلها في عور يعور؛ لأنّ الواو إذا

---

١. انظر: مواهب الفتاح (ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص٨٨.

٢. لأن حروف الحلق ستّة: الهمزة، والهاء، والعين، والحاء، والغين، والخاء، كما في سأل يسأل، وزهق يزهق... ولكن جعل السكّاكي الألف من حروف الحلق، فتكون عنده «أبى» موافقةً للقياس، ولو سلّمنا أنّه منها لما أمكن الالتزام بكون الفتح لأجله للزوم الدور، فإنّ وجود الألف موقوف على الفتح إذ انّه في الأصل ياء قلبت ألفاً؛ لتحرّكها وانفتاح ما قبلها.

فلو كان وجود الفتح موقوفاً على ثبوت الألف للزم الدور؛ لتوقّف الفتح عليها، فهو مفتوح العين في الأصل، وهذا مخالف للقياس إذ إنّ الموافق له ما يكون الفتح فيه مسبّباً عن ثقل حرف الحلق، أي تفتح العين لتقاوم فتحته له.

تحرّكت وانفتح ما قبلها كان القياس قبلها ألِفاً، مثل «زول» فصارت بعد القلب زال يزول.

وكذلك لفظتي: المشرِق والمغرِب (بكسر الراء) والقياس أن تفتح فيهما معاً[١]. وما أشبه ذلك من الشواذّ الثابتة في اللغة، فليست من المخالفة في شيء؛ لأنّها كذلك ثبتت عن الواضع، فهي في حكم المستثناة، فكأنّه قال: القياس كذا وكذا إلّا في هذه الصور، بل المخالف ما لا يكون على وفق ما ثبت من الواضع.

وقد طرح ابن سنان الخفاجي[٢] عدداً من أسباب مخالفة القياس منها:

١. أن تكون اللفظة غير عربيّة مثل لفظة «المقراض» في قول أبي الشيص:

وَجَناحِ مَـقْصُوصٍ تَـحَيَّفَ رِيشَـهُ   رَيْبُ الزَمـــانِ تَـحيُّفَ المِـقْراضِ[٣]

٢. أن تكون الكلمة عربيّة إلّا أنّها لم تعبّر بها عمّا وضعت له في عرف اللـغة، ولم يقصد بها المجاز، كاستعمال كلمة «الأيّم» بمعنى الثيب، كقول البحتري:

تَشُقُّ عليهِ الرِّيحُ كُـلَّ عَشِـيّةٍ   جُيُوبَ الغَمَامِ بَيْنَ بِكْرٍ وأَيِّمِ[٤]

فوضع «الأيّم» في مقابل البكر، والأيّم في اللغة تطلق على المرأة التي لا زوج لها بكراً كانت أو ثيّباً.

٣. أن يحدّث للكلمة حذف، كقوله رؤبة:

قَوَاطِناً مَكّةَ مِنْ رُوقِ الحَمَا[٥]

يريد الحمام.

٤. أن يحدث للكلمة إضافةً بزيادة حرف أو أكثر، مثل أن يشبع الحركة فيها، فتصير حرفاً، كقول الفرزدق:

---

١. لأنّهما من فعلين ثلاثيين لاتكسر عين مضارعهما، وكذلك لفظة «مُنْخُل» والقياس فيها «مِـفْعَل» بكسر المـيم وفتح العين؛ لأنّها اسم آلة من الفعل الثلاثي المتعدّي.

٢. سرّ الفصاحة، ص٦٧ و٦٨.

٣. المصدر، ص٩٧. والبيت ضمن قصيدة طويلة لأبي الشيص في طبقات ابن المعتزّ، ص٧٦.

٤. سر الفصاحة، ص٧٦؛ انظر: ديوان البحتري، ج ٣، ص١٩٤٥؛ الموازنة، ج ١، ص٣٧٦.

٥. سر الفصاحة، ص١٠٠؛ والرجز للعجاج في ديوانه، ص٢٩٥؛ نهاية الأرب، ج ٧، ص١٨٧؛ العقد الفريد، ج ٤، ص١٨٥؛ الموشّح، ص١٤٨؛ كتاب ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص٢١١.

تَنْفي يَداها الحَصا في كُلِّ هاجِرَةٍ نَفْيَ الدراهيمِ تَنْقادُ الصياريفِ[١]

يريد الدراهيم والصيارف.

٥. أن يورد الشاعر الكلمة على الوجه الشاذّ القليل، كقول البحتري:

مُتَحَيِّرُونَ فباهِتٌ مُتَعَجِّبٌ مِمّا يَرى أو ناظِرٌ مُتَأَمِّلُ[٢]

فقوله: «باهت» لغة رديئة شاذّة، والعربي المستعمل «مبهوت».

٦. أن يذكر الشاعر كلمةً بخلاف صيغة الجمع أو غيره، كما قال الطِرِمّاح:

وأَكْرَهُ أَنْ يَعيبَ عَليَّ قومي هِجَائي الأَرْذَلِين ذَوِي الحِنَاتِ[٣]

فجمع أحنة على غير الجمع الصحيح؛ لأنّها «أَحِنة» و«إِحْن»[٤].

٧. أن يبدّل حرفاً من حروف الكلمة بغيره، كقول الشاعر:

لها أَشارِيرُ مِنْ لَحْمٍ مُتْمِرّةٍ مِنَ الثعالي وَوَخْزٌ مِنْ أَرانبها[٥]

يريد الثعالب وأرانبها.

٨. أن يظهر الشاعرُ التضعيفَ في كلمة، كقول قعنب بن أمّ صاحب:

مَهْلاً أعاذِلَ قَدْ جَرَّبْتِ مِنْ خُلُقي أَنّي أَجُودُ لأقوامٍ وإنْ ضَنِنُوا[٦]

---

١. سر الفصاحة، ص١٠٥؛ والبيت في ديوان الفرزدق، ج ٢، ص ٥٧٠.

٢. انظر: ديوان البحتري (تحقيق الصيرفي)، ج ٣، ص١٦٠٢؛ الموازنة، ج ٢، ص٢١٥؛ سر الفصاحة، ص١٠٥ «متحيّرين».

٣. سر الفصاحة، ص١٠٦؛ انظر: ديوان الطرماح، ص٣٥ وفيه: هجاني المفحمين.

٤. والصحيح أنّ تجمع «ناكس» جمع المذكر السالم، أي: «ناكسون» كما في قوله تعالى: ﴿ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤوسهم عند ربّهم﴾ [السجدة: ١٢] وحذف النون في الآية الكريمة «ناكسو» للإضافة.

ولا يقال: حنات كجمع ناكس على نواكس بمعنى مطأطئي الرؤوس في قول الفرزدق:

وإذا الرجال رأوا يزيدُ رأيتَهم خُضُعَ الرقاب نواكِسَ الأبصارِ

مع أنّ فواعل إنّما تنقاس في وصف لمؤنّث عاقل لا لمذكر كما في كلمة «نواكس».

واستعمال همزة القطع بدل همزة الوصل في قول جميل:

ألا لا أرى إثنين أحسنَ شِيْمَةً على حَدَثان الدَّهْرِ مِنّي ومن جُملِ

وعكسه في قوله:

إنّ لم أقاتل فالبسوني برقعاً

٥. سر الفصاحة، ص١٠٧؛ انظر: الكتاب، ج ٢، ص٢٧٢؛ الشعر والشعراء، ج ١، ص١٠١؛ الموشّح، ص١٥٥؛ العقد الفريد، ج ٥، ص٣٥٥؛ كتاب الصناعتين، ص١٥١.

٦. سر الفصاحة، ص١٠٨؛ انظر: الخصائص، ج ١، ص١٦٠ و٢٥٧؛ شرح أبيات سيبويه، ج ١، ص٣١٨؛ الكتاب،

والصواب: «ضنّوا»؛ لأنّ قياس التصريف في الأصل هو الإدغام.

٩. أن يصرف الشاعرُ ما لا ينصرف، كقول حسّان بن ثابت:

وَجِبْرِيلٌ أمِينُ اللهِ فينا   وَرُوحُ القُدْسِ ليسَ لَهُ كِفَاءُ[1]

١٠. أن يمنع الشاعرُ صرفَ ما لا ينصرف، كقول العبّاس بن مرداس:

وما كانَ حِصْنٌ ولا حابِسٌ   يَفُوقانِ مِرْداسَ في مَجْمَعِ[2]

فمُنِع الصرفُ عن مرداس والصواب قياساً أن يكون «مرداساً».

وبعد هذا فالفصاحة ـ كما لاحظنا ـ تعني الظهور والوضوح، وأنّها صفة الألفاظ الجميلة، الحسنة الاختيار، التي يسهل النطق بها، ويحسن وقعها في السمع، ولا تقع فيها على مخالفة اللغة ومقاييسها أو على شيء من الابتذال.

والفصاحة ترتبط بالموسيقى النطقيّة، وهذه ترتبط بالانفعال وتصويره بصورة واضحة، ومن هذا التصوير تكتسب صفتي: الدقّة والرقّة، فالأوّل: ملاءمة الانفعال، أي نقل عالم الداخل ومراعاة مقتضاه، والثانية: ملاءمة الموضوع الخارجي، أي نقل عالم الأشياء، ومراعاة مقتضاه، وهاتان الصفتان هما لبّ البلاغة.

وكذلك فإنّ حسن الألفاظ وقبولها وفصاحتها أمر تشترك فيه عوامل كثيرة وأسباب متعدّدة تستمدّ من النفس والطبع، والزمان والمكان، إضافةً إلى موسيقى الكلمات وأصواتها، فاللفظ هو الوسيلة لنقل خبايا النفس، والعواطف، والأحاسيس؛ ليوقظ في الآخرين شعوراً حيّاً.

والكلمة الفصيحة تبيّن عن الانفعال بدقّتها، وتُظهر الموضوعَ برقّتها وهي بذلك تجعل الانفعال الطريف أليفاً، وتُحوّل الموضوعَ المألوفَ طريفاً، فتَكسِب صفتي: الألفة والطرافة.

← ج ١، ص٥٨؛ لسان العرب «ظلل، وضنن»؛ سمط اللآلي، ص٥٧٦.

١. سر الفصاحة، ص١٠٨؛ انظر: ديوان حسان بن ثابت، ص ١٢؛ ليس له كفاء: لا نظير له.

٢. سر الفصاحة، ص١٠٩؛ انظر: ديوان ابن مرداس، ص٨٤؛ الأغاني، ج ١٤، ص ٢٩١؛ الإنصاف، ج ٢، ص٤٩٩؛ خزانة الأدب، ج ١، ص١٤٧؛ سمط اللآلي، ج ١، ص ٣٢؛ لسان العرب «ردس»؛ المعجم المفصّل في شواهد النحو الشعرية، ج ١، ص٥٥٣.

هذه هي صوره الكلمة المفردة بوجهيها: الفصاحة، والإيحاء، وبما في كلّ منها من ظلال وأضواء وأنغام وإيقاعات وهي الصورة التي نبحث عنها في كلّ عمل أدبي وحتّى يُحدِثَ التأثيرَ الجمالي والفنّي.

* * *

الفصل الثاني

فصاحة الكلام

كما أنّ للكلمةِ المفردةِ فصاحةً، كذلك فإنّ للجملة المركّبة فصاحةً، فالجملة ما هي إلّا مجموعةٌ من الألفاظ تحمل في ثناياها معنىً تامّاً، وفصاحتها تكون بسلامتها من كلّ ما ينغلق بها معناها بعد فصاحة مفرداتها ممّا يبهم مغزاها، وإلّا كان مردوداً خارجاً عن حدود البلاغة، أو رسوم الفصاحة، ولو احتوى على أجلّ المعاني وأشرفها.

فتآلف الألفاظ فيما بينها وانسجامها والتئامها وتوافق أجراسها وسهولة النطق بكلماتها وجريانها على القوانين النحويّة المشهورة بحيث تسوغ في النطق، وترتاح لها النفس، كلّها أوصاف تحقّق فصاحة الكلام، وترتفع بمستواها البلاغي؛ لأنّ البلاغة إنّما تقوم في الكلام المركّب، أي في الجملة التي هي منطلق البلاغة وأصغر أجزاء الكلام المحتوي على المعنى التامّ.

وللبلاغة وجوه كثيرة متباينة بتباين أساليب الكلام وتعبيره عن المواقف الإنسانيّة الكثيرة، وبما يحمل في طيّاته من معانٍ إنسانيّة قيّمة، وأفكار نيّرة، وانفعالات صادقة.

ويمكن أن نقول: إنّ فصاحة الكلام عبارةٌ عن خلوصه من ثلاثة أشياء:

١. تنافر الكلمات مجتمعة.

٢. ضعف التأليف.

٣. التعقيد اللفظي والمعنوي.

١. تنافر الكلمات:

هو أن يسبّب اتّصال الكلمات بعضها ببعض ثقلاً على اللسان، وعسرَ النطق بها في تتابعها وإن كانت كلّ كلمة فصيحة على انفراد.

وتنافر الكلمات قسمان:

- ١. **شديد الثقل**، كالشطر الثاني من مثال الجاحظ المشهور الذي تداوله البلاغيّون من بعده وهو:

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ[١]

والثقل هنا لا يكون بالألفاظ المفردة المكوّنة للكلام أو البيت؛ إذ قد تكون الكلمة من هذا النوع سهلةَ النطق إذا أُخذِت وحدها، ونطق بها مستقلّة، فإذا اجتمعت مع غيرها من نظائرها أو أشباهها شعرنا بثقل الكلام ... فكلمات الشطر الثاني متنافرة تنافراً شديداً من جهة أنّه مبني من حروف متقاربة ومكرّرة، ولهذا يثقل النطق به، ويختبر المتكلّم بإنشاده ثلاث مرّات من غير غلط ولا توقّف[٢].

وذكر الجاحظ مثلاً آخرَ للتنافر في مخارج الكلام، فقال: «قال سعيد بن عثمان بن عفّان لطويس المغنّي: أيُّنا أسَنُّ، أنا أو أنت يا طويس؟ فقال: ـ بأبي أنت أمّي ـ لقد شهدتُ زفافَ أمّك المباركة إلى أبيك الطـيِّب»، فانظر إلى حذقه، و معرفته بمخارج الكلام، كيف لم يقل: بزفاف أمّكاالطيّبة إلى أبيك المبارك، وهكذا كان وجه الكلام فَقَلَبَ المعنى»[٣].

ويُورِد البلاغيّون أمثلةً أخرى للتنافر الشديد ثقلة، كقول ابن بشير الذي يرثي

---

١. البيان والتبيين، ج ١، ص١٤٣؛ دلائل الإعجاز، ص٩٨؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٩؛ الإيضاح، ص٧؛ المثل السائر، ج ١، ص٤٠١؛ الطراز، ج ٣، ص٥٢؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص ٢٤؛ نهاية الإيجاز، ص١٢٣؛ عروس الافراح، ج ١، ص١٩٨.

٢. سرّ الفصاحة، ص١٣٣؛ البيان والتبيين، ج ١، ص ٦٥؛ الحيوان، ج ٦، ص٢٠٧؛ دلائل الإعجاز، ص٥٧؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص٣٤.

٣. البيان والتبيين، ج ١، ص١٤٣.

فيه أحمد بن يوسف:

لَـمْ يَـضِرْها والحَـمْدُ للهِ شـيءٌ وانْثَنَتْ نَحْوَ عَزْفِ نَفْسٍ ذَهُولِ[١]

فإنّ المصراع الثاني... يثقل التلفّظ به وسماعه؛ لما فيه من تكرار حروف الحلق وتواليها وهي الحاء والعين والهاء.

وقول الشاعر:

لَوْ كُنْتَ كَتَمْتَ السـرَّ كُـنْتَ كـما كُنّا نكونُ ولكِنْ ذاكَ لَـمْ يكُـنِ[٢]

فتكرير الكاف والتاء في الشطر الأوّل وتكرير الكاف والنون في الشطر الثاني، أدّى إلى ثقل البيت وتنافر كلماته.

● ٢. ومنه **خفيف الثقل**، كالشطر الأوّل في قول أبي تمّام:

كَرِيمٌ متى أمْـدَحْهُ أَمْـدَحْهُ والوَرَى مَـعِي وإذا مـا لُـمْتُهُ لُـمْتُهُ وَحْـدِي[٣]

أي: أنّ في «أمدحه» شيء من الثقل، فإذا انضمّ إليه «أمدحه» الثاني تـضاعَف ذلك الثقل وحصل التنافر، فليس مجرّد «أمدحه» فيه تنافر فيما بين الحاء والهاء[٤]؛ لأنّه وقع في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱللَّـيْل فَسَبِّحْهُ﴾[٥] ونـحو «أعـهد»،

---

١. سر الفصاحة، ص١٣٣؛ دلائل الإعجاز، ص ٦١؛ البيان والتبيين، ج ١، ص ٦٦؛ بـديع أسـامة، ص ١٦١. وفـي العمدة (لمحمد بن يسير الرياشي)، ج ١، ص٤٤٧. والذهول من الذهل، وهو تركك الشيء تتناساه على عمد، أو يشغلك عنه شاغل، وضمير المؤنث يعود على الآمال في بيت سابق.

٢. سر الفصاحة، ص١٣١.

٣. ديـوانـه، ج ٢، ص١١٦؛ الواسـطة، ص ٦٥؛ دلائـل الإعـجاز، ص ٩٨؛ الإشـارات والتـنبيهات، ص ١٩؛ نـهاية الإيجاز، ص١٢٣؛ الإيضاح، ص ١٦؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص ٣٥؛ شرح عقود الجمان، ج ١، ص ١٤؛ شـرح المختصر، ص ٢١؛ الموازنة، ص ٢٩١؛ سر الفصاحة، ص١٣٨؛ المطوّل، ص١٤٦.

٤. الفرق بين البيت الأوّل والثاني أنّ منشأ الثقل في الأوّل نفس اجـتماع الكـلمات إذ إنّ حـروف «قـرب وقـبر وحرب» من دون ملاحظة اجتماع هذه الثلاثة غير متنافرة أصلاً. وإنّما التنافر كائن بين نفس هذه الكلمات عند اجتماعها باعتبار حروفها. وقال حسين بن شهاب الدين في عقود الدرر: الحقّ أنّ التنافر الموجب لنفور الطبع في هذا البيت غير ظاهر وإن كان لا يخلو عن تنافر، لكنّه خفيّ ولهذا لم يدركه الصاحب حتّى ينبّه له ابن العميد، فَعدُّ مثلِه من التنافر المعيب تعنّت.

وفي الثاني: لا يرد أنّ البيت فيه كلمتان متنافرتان، فإنّ مجموع الحروف التـي فـي الكـلمتين، وحـصل النـافر باجتماعها أربعة أعني: الحائين، والهائين، وبعبارة أخرى: أنّ التنافر المخلّ إنّما حصل من ثقل مجموع حروف الكلمتين، ومن ذلك أصبحتا متنافرتين.

٥. الطور: ٤٩.

و«لا تزغ» في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ﴾[١] و﴿لا تُزِغْ قُلُوبَنا﴾[٢].

وكذلك لا نسلم بأنّ تكرار الحروف يؤدّي إلى تنافر الكلمات؛ إذ قد ورد في آية واحدة في القرآن الكريم ستّة عشر ميماً بعضها يتبع بعضاً من دون أن نلحظ هذا التنافر، قال تعالى: ﴿قِيلَ يا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلامٍ مِنّا وَبَرَكاتٍ عَلَيْكَ وَعَلىٰ أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنّا عَذابٌ أَلِيمٌ﴾[٣].

فإنّ الميم من الحروف الشفويّة وهي أخفّ الأحرف، وألذّها سماعاً، وأسهلها جرياً على الألسنة، هذا أوّلاً[٤].

وثانياً: فإنّ النون من الحروف الذلاقة[٥]؛ لأنّ مخرجها من ذولق اللسان وهو طرفه، وتوسّطهما «الميم والنون» بين الضعف والقوّة ممّا أزال ثقل التكرار[٦].

ومن أمثلة التنافر الحفيف قول المتنبّي:

كيفَ تَرْثي التي تَرَى كلّ جَفْنٍ   راءَها غير جَفْنِها غَيْرَ راقي[٧]

فتكرار الجيم والراء في أكثر كلمات البيت أوجب الثقل فيهما.

وزعم الخلخالي أنّ التنافر جمع كلمة مع أخرى غير متناسبة لها، كجمع سطل مع قنديل ومسجد بالنسبة إلى الحمامي مثلاً[٨]، وما زعمه وهم؛ لأنّه لا يوجب الثقل على اللسان، فهو إنّما يخلّ بالبلاغة دون الفصاحة[٩]، أي فيما إذا لم يكن مطابقاً لمقتضى الحال.

---

١. يس: ٦٠.
٢. آل عمران: ٨.
٣. هود: ٤٨.
٤. الحروف الشفوية «الباء والفاء والميم».
٥. حروف الذلاقة «الراء واللام والنون».
٦. انظر: صفات الحروف الشفويّة وحروف الذلاقة في الطراز، ج ١، ص١٠٥ـ١٠٦؛ عروس الأفراح (ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص ١٠٠.
٧. راءها: رآها، يريد أنّها لا ترحم باكياً لأنّها تحسب الدمع في أجفان العشّاق خلقيّاً. انظر: ديوانه، ج ٢، ص١٠١.
٨. كما إذا قال أحد لصاحبه: اسأل من الحمامي سطلاً، طريق مسجد، سعر قنديل.
٩. المطوّل، ص٢١.

ولقد أحصى الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه موسيقى الشعر[١] الحروف المستعملة في القرآن، فتدرّجت من الكثرة إلى القلّة، كالآتي: اللام، الميم، النون، الهمزة، الهاء، الواو، التاء، الياء، الباء، الكاف، الراء والفاء، العين، القاف، الخاء، الصاد، الشين، الضاد، وكلّ من الغين والثاء، وكلّ من الزاي والطاء، والظاء.

فإنّ قلّة الحروف المستعلمة في القرآن تدلّ على أنّ العرب تقلّ من استعمالها؛ لثقلها على ألسنتهم وأنّ لكلّ حرف هجائي طاقة في التكرار في التراكيب. فقد يتكرر بعض الحروف ويكون تكراره مقبولاً؛ لخفّة ذلك الحرف بينما يثقل الكلام في حرف حين يتكرّر في أجزاء ألفاظه.

فقول المقنّع الكندي:

وإنَّ الذي بَيْني وبَيْنَ بَني أبي ... وَبَيْنَ بَني عَمّي لَمُخْتَلِفٌ جِدّاً[٢]

أخفّ ثقلاً من قول أبي تمّام:

والمَجْدُ لا يَرْضَى بأنْ تَرْضَى بأَنْ ... يَرْضَى امْرؤٌ يَرْجُوكَ إلّا بالرِّضا[٣]

وقول الشاعر:

وَازْوَرَّ مَنْ كانَ لَهُ زائِراً ... وَعاف العُرْفِ عِرْفانَهُ[٤]

وذلك لأنّ تكرار الباء أقلّ ثقلاً من تكرار الضاد أو الفاء؛ وذلك لخفّة الباء أوّلاً؛ لأنّ تكرارها وإن زاد على المعهود غير مبالغة بالنسبة لما ننتظره منها.

٢. ضعف التأليف:

إنّ الفصاحة لا تكون إلّا في جمل سليمة اللغة، صحيحة التركيب، فإذا أخلّت بالقياس اللغوي كانت مشوّهة، وكانت عديمة الفصاحة؛ لما يشوبها من عيب

---

١. موسيقى الشعر، ص٣٥.

٢. ديوان الحماسة، ابو تمام، ص٣٤٨؛ التبيان للطيبي، ص٣٦٦؛ المثل السائر، ج ٢، ص١٧٣؛ التذكرة السعدية، ص١٩١.

٣. ديوانه بشرح الخطيب التبريزي (تحقيق عزام)، ج ٢، ص٣٠٧.

٤. عروس الأفراح، ص١٩٩؛ المثل السائر، ج ١، ص٣٠٩؛ ازوّر: مال وأعرض، وعاف: استقذر، والعافي: طالب العطاء.

ونقصان، ناهيك بأنّ مخالفة الأقيسة اللغويّة قد تؤدّي إلى التباس المعنى، وعدم معرفة الصحيح من غير الصحيح، كأن يكون الكلام جارياً على غير القواعد النحويّة المشهورة، كعود الضمير على متأخّر لفظاً ورتبةً، نحو «ضرب غلامه زيداً» فإنّ الضمير متّصل بالفاعل وهو متقدّم على المفعول به، والمفعول هنا متأخّر في اللفظ عن الفاعل، كما هو أيضاً متأخّر عنه في الرتبة، كما نعرف. وجمهور النحاة يمنعون ذلك؛ لأنّه ربّما يؤدّي إلى لبس وغموض في المعنى، فيظنّ السامع أنّ الضمير في «غلامه» يعود على شخص تقدّم ذكره.

ومن ذلك قول حسّان بن ثابت:

ولو أنَّ مَجْداً أَخْلَدَ الدَهْرَ واحِداً مِنَ الناسِ أَبْقَى مَجْدُهُ الدَهْرَ مُطْعِماً

فالضمير في «مجده» راجع إلى «مطعِماً»[1] وهو متأخّر في اللفظ ـ كما ترى ـ وفي الرتبة؛ لأنّه مفعول به، فالشاعر يريد أن يقول: لو أنّ واحداً من الناس يخلّده مجدُه لخلّد مطعماً، فهو أولى الناس بالخلود؛ لأنّه حاز من المجد ما لم يحُزه غيرُه، لكنّنا لا نصل إليه إلّا بعد مشقّة، ولا تجد سبباً لهذا سوى مخالفته لعرف اللغة في عود الضمير، فالبيت غير فصيح؛ لمخالفته القاعدة النحويّة المشهورة عند الجمهور التي تقول: لابدّ من عود الضمير إلى المتقدّم لفظاً ورتبةً، أو لفظاً فقط.

جوّز ابن جنّي وابن مالك وغيرُهما عودَ الضمير المتّصلِ بالفاعلِ العائدِ إلى المفعول مستدلّين بقول الشاعر:

جَزَى رَبُّهُ عَنّي عَدِيَّ بنَ حاتَمٍ جَزاءَ الكِلابِ العاوياتِ وَقدْ فَعَلْ[2]

---

١. وهو أحد رؤساء مكّة، وكان يدافع عن النبيّ ﷺ ومعنى البيت: لو كان مجد الإنسان سبباً لخلوده في الدنيا لكان مطعم بن عديّ أولى الناس بالخلود؛ لأنّه حاط من المجد ما لم يحزُه غيرُه. والبيت في ديوانه.

٢. الخصائص، ابن جني، ج ١، ص ٢٩٥؛ البيت: قيل: إنّه للنابغة الذبياني (في ديوانه، ج ١، ص١٦٦)، وقيل: لغيره (خزانة الأدب، ج ١، ص٢٧٧)، وقيل: موضوع لا حجة فيه، والشاهد فيه تقديم الضمير على مرجعه لفظاً ورتبة، وهو يوجب ضعف التأليف، وأجيب عنه بأنّه يرجع إلى المصدر المفهوم من جزى، والمعنى جزى ربّ الجزاء، كما في قوله: ﴿اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨] ولكن هنا فرق بين الآية والبيت.
فالضمير في الآية ظاهر العود إلى العدل، أمّا البيت، فضميره ظاهر العود إلى عديّ ولا داعي إلى تكلّف عوده إلى الجزاء. ثمّ إنّ التقدّم على أنحاء:

←

وكقوله:

وما علينا إذا ما كنتِ جارتنا ألّا يـــجاورنا إلّاكِ ديّـــار[١]

والأصل «إلا إياك» ولذلك خلا التركيب من الفصاحة بسبب ضعف التأليف في البيت، أو نصب الفعل المضارع دون أن تسبقه أداة نصب، كقوله طرفة بن العبد:

ألا أيّــهذا اللّائـمي أحْـضُرَ الوَغَـى وَأن أشهد اللذاتِ هل أنْتَ مخلّدي[٢]

فنصب فعل «أحضر» دون أن يتقدّم عليه حرف النصب.

ومثله قول الشاعر:

بيضاء يـمنعها التكـلّم دلّـها تيها، ويمنعها الحياء تـميسا

فنصب فعل «تميس» ولم يسبقه ناصب.

وقول الشاعر:

انـظرا قـبل تـلوماني إلى طلل بين النـقا والمـنحنى

فنصب فعل «تلوماني» ولم يسبقه ناصب أيضاً.

وكحذف نون يكون حين يليها ساكن بعد أن حذف الواو بالجزم، نحو:

لم يك الحقّ سـوى أن هـاجه رســم دار قـد تـعفّت بـالمرر

ويذهب الدكتور محمد مندور إلى أنّه «يباح الخروج على القواعد لكبار الأُدباء

← أوّلاً: التقدّم اللفظي أو الحقيقي وهو أنّ يتقدّم المرجع على الضمير لفظاً ورتبةً أو لفظاً فقط.

فالأوّل: نحو قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾ والثاني نحو ضرب زيداً غلامه.

ثانياً: التقدّم المعنوي وهو أنّ لا يتقدّم المرجع على الضمير لفظاً مع وجود ما يدلّ على المرجع تضمّناً، نحو قوله تعالى: ﴿اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾.

وكالقرينة المعنويّة في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ [ص: ٦٧]. الدالّة على إرادة الشمس.

وقد يتأخّر اللفظ حقيقة مع تقدمّه رتبةً، كقوله تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾ [طه: ٦٧]. لتقدّم رتبة الفاعل وهو (موسى).

أو أنّ سبقه لفظ ليس مرجعاً بنفسه، ولكنّه نظير للمرجع، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ [فاطر: ١١]. أي معمّر آخر.

ثالثاً: التقدّم الحكمي وهو أنّ يتأخّر المرجع عن الضمير لفظاً ورتبةً؛ لحكمة بلاغيّة.

١. الخصائص، ابن جني، ج ١، ص٣٠٨ و ج ٢، ص١٩٧.

٢. شرح المعلّقات السبع (للزوزني)، ص٨٦. الوغى: أصله صوت الأبطال في الحرب ثمّ جعل اسماً للحرب. الخلود: البقاء.

الذين لا يعدلون عنها إلّا عن قصد وبيّنة؛ وذلك لأنّ أمثال هؤلاء يحتجّ على اللغة بهم، ولا يحتجّ باللغة عليهم ما دامت اللغة كائناً حيّاً تتطوّر وعقليّة من يتكلّمونها» مدّعياً أنّ القرآن الكريم نفسه «فيه خروج في غير موضع على قواعد النحو الشكليّة، ولقد التمس علماء البلاغة لأمثال هذا الخروج مبرّرات بلاغيّة» ومن بين الأمثلة التي يؤكّد بها هذا الخروج أو يستشهد بها على هذه الحقائق ـ كما يقول ـ استعمال القرآن للإفراد بدلاً من التثنية في قوله تعالى: ﴿فَلا يُخْرِجَنَّكُما مِنَ الجَنَّةِ فَتَشْقىٰ﴾[1]، أو بالإفراد عن المجمع في قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْنا لِلْمُتَّقِينَ إِماماً﴾[2]، وكذلك تقديم الضمير على ما يفسّره في الآية: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسىٰ﴾[3]، ويرى الدكتور الفيل أنَّ ما استشهد به الدكتور مندور لا يخدم الفكرة التي قدّمها، فالبلاغيّون لم يكن يلتمسون مبرّرات للخروج، لكنّهم كانوا يلتمسون مغزى التعبير القرآني ودلالاته، ووجه الجمال فيه، والآيات التي مثّل بها الدكتور مندور ليس فيها خروج، وهي تسير على القاعدة، فالآية الأولى الإخراج من الجنّة واقع عليهما، أمّا الشقاء، فإمّا أن يكون واقعاً عليه وهي تبع له يصيبها ما يصيبه، أو أنّ الشقاء واقع عليه وحده؛ لما له من القوامة والإمرة عليها، والحماية لها، وفي الآية الثانية فيمكن أنْ يكون المراد الجنس، أو اجعل كلّ واحد منّا إماماً، وفي الآية الثالثة لا مخالفة، فالضمير يعود على متقدّم في الرتبة وإن تأخّر لفظا، وذلك جائز، إلّا أنّ ما ذهبنا إليه لا يمنع أنْ يكون مراعى في كلّ ما تقدّم قيمةً جماليّةً وهي التناسب[4].

ولكنّ ثمّة وجه آخر لضعف التأليف غير الوجه النحوي، وهو الوجه البلاغي النقدي. والمراد به وقوع التركيب في دائرة الإبهام والغموض الذي يؤدّي إلى تعقيد ألفاظه ومعانيه، فيبعد عن الفصاحة التي تهدف إلى وضوح المعنى؛ لتحقيق الفهم والإفهام، ومن هنا يمكن القول بأنّ ضعف التأليف من الوجهة البلاغيّة راجع

---

١. طه: ١١٧.
٢. الفرقان: ٧٤.
٣. طه: ٦٧.
٤. الفصاحة مفهومها وقيمها الجماليّة، ص٢٩ـ٣٠.

إلى سببين.

السبب الأوّل: أن يكون المعنى غير واضح في ذهن المنشئ، فيؤدّي عدم الوضوح إلى تأليف كلمات لا تعبّر عن المقصود.

السبب الثاني: عدم تمكن المنشئ من الأداء اللغوي السليم، فيعمد إلى صياغة الكلمات صياغةً يراها صحيحة وهي ليست كذلك، ومن ثمّ فإنّ من الواجب على المنشئ مراعاة القاعدة اللغويّة، وبالتأكّد من وضوح المعنى وصوغه في لغة صحيحة[1].

٣. التعقيد:

هو من الأساليب غير المستحسنة؛ لاشتمالها على خلل يؤدّي بها إلى عدم فهم المراد منه.

وذكر الجاحظ عن بشر بن المعتمر قوله «إيّاك والتوعّر، فإنّ التوعّر يُسْلِمْكَ إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك، ويشين ألفاظك»[2].

وقال العسكري: «التعقيد والإغلاق والتقعير سواء، وهو استعمال الوحشي وشدّة تعليق الكلام بعضه ببعض حتّى يستبهم المعنى»[3].

والتعقيد ـ عند عبد القاهر الجرجاني ـ يسبّب فساد النظم، وسوء التأليف، ويستهلك المعاني[4]، وقد جعل منشأهُ عدم ترتيب اللفظ بالنحو الذي بمثله تحصل الدلالة على الغرض[5].

وعدّهُ ابن الأثير من المعاضلة المعنويّة التي يسبّبها التقديم والتأخير[6].

وقد وقع المتنبّي في استكراه اللفظ وتعقيد المعنى، قال الثعالبي: «وهو أحد

١. في البلاغة العربيّة (علم البيان)، ص٢٧.
٢. البيان والتبيين، ج ١، ص١٣٦.
٣. كتاب الصناعتين، ص٤٥.
٤. دلائل الإعجاز، ص١١٩.
٥. أسرار البلاغة، ص١٢٩.
٦. المثل السائر، ج ١، ص١٤٩ و ج ٢، ص٤٤.

مراكبه الخشنة التي يتسنّمها، ويأخذ عليها في الطرق الوعرة، فيضلّ ويُضَلّ، ويَتعب ويُتعب، ولا ينجح»[١].

واهتمّ ابن جنّي بهذه المسألة وبيّن أنّ التعقيد أثر من آثار الإخلال بقواعد النحو وأصوله، وأنّه متعمد لإظهار قوّة الطبع[٢].

فعلى الشاعر أو الناثر ـ لكي يستقيم كلامه ويتّضح معناه ـ أن يلتزم قواعدَ النحو، وملاحظةَ تطبيقها، فإذا أخلّ بذلك فقد ضيّع حلاوة النظم، وأجهد السامعَ في فهم المراد. وعليه، فيرجع التعقيد ـ عند ابن جنّي ـ إلى ضعف التأليف. ولا يحسن ذكرهما على انفراد.

وأحلّ السكّاكي التعقيد في بحث الفصاحة، وقال: إنّها قسمان: قسم راجع إلى المعنى وهو خلوص الكلام عن التعقيد، والقسم الثاني راجع إلى اللفظ. وسبق أن فصّلنا ذلك.

وتبعه في ذلك القزويني، فالتعقيد ـ عنده ـ عبارة عن عدم ظهور الكلام في الدلالة على المراد به، سواء رجع إلى خلل في النظم والتركيب وهو التعقيد اللفظي، أم إلى المعنى وهو التعقيد المعنوي[٣].

وسار المتأخّرون على مذهب السكّاكي والقزويني، ودرسوا التعقيد في مبحث الفصاحة الذي صدّروا به دراساتهم البلاغيّة.

ويمتاز التعقيد عن الغرابة بكون المراد من الغرابة عدم ظهور المعنى، وعدم إلفة الاستعمال عند العرب الفصحاء. أمّا التعقيد، فهو كون الكلام غير ظاهر الدلالة على المعنى اللغوي؛ لخلل. وعليه، يخرج المتشابه والمجمل من تعريف التعقيد؛ وذلك لأنّ عدم ظهور دلالتهما على المعنى المراد ليس لخلل في النظم، بل هو لإرادة المتكلّم إخفاءَ مراده؛ لحكمة ومصلحة تقتضي ذلك، فلا يرد أنّ تعريف القزويني

---

١. يتيمة الدهر، ج ١، ص ١٦٩.
٢. الخصائص، ج ١، ص ٣٢٩ و ج ٢، ص ٣٩٢.
٣. الإيضاح، ص ١٦ و ما بعدها.

موجب لأن تكون متشابهاتُ القرآن غيرَ فصيحةٍ.

● **والتعقيد نوعان:**

○ ١. تعقيد في نظم الكلام، ويسمّى **التعقيد اللفظي** وهو كون الكلام غير واضح الدلالة على المعنى المراد؛ لخلل واقع في ترتيب مفردات النظم، أي: أنّ الألفاظ غير مرتّبة على وفق ترتيب المعاني.

وينشأ ذلك التعقيد من تقديم أو تأخير، أو فصل بأجنبي بين الكلمات التي يجب أن تتجاور ويتّصل بعضها ببعض الذي يوجب صعوبةَ فهم المراد، فيختلّ نظم الكلام، ولا يدري السامع كيف يتوصّل منه إلى معناه.

فمثلاً عندما نريد أن نتكلّم بكلام، نتصوّر معنى الكلمات وهيئتها التركيبيّة الدالّة على النسبة بينهما، وعند التكلّم إمّا أن نأتي بكلمات الكلام على وفق ترتيب معانيها المتصوّرة في الذهن، كما إذا أردنا أن نخبر بأنّ زيداً متفضّل على جميع الناس عدا عمرو، فنقول: زيد ذو فضل على الناس إلّا عمراً. وإمّا أن نأتي بها على خلاف ترتيب معانيها المتصوّرة في الذهن، كما إذا قلنا في الغرض المذكور: «إلّا عمراً الناس عليهم ذو فضل زيد»، بتقديم المستثنى والمفعول وتأخير المبتدأ.

○ ٢. تعقيد قد يؤدّي إلى إجمال المراد، كما إذا كانت مخالفةُ الترتيب كثيرةً وخارجةً عن حدّ المتعارف، كما سنجده في **التعقيد المعنوي**.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه في وجه الانحصار انّ التعقيد لا يحصل بالعطف على المحلّ بلا قرينة، كما في قولك: «مررتُ بغلام هذا وزيدٌ»، بعطف زيد على محلّ هذا، ولا بالجرّ على المجاورة في قولك: «هذا جحر ضبّ خرب»، ولا بالجرّ على التوهّم، كقولك: «وليس زيد قائماً ولا قاعد». فإنّ هذه الأمثلة، لمكان كونها واحدةً للترتيب واضحةً من جهة الدلالة على المراد، فلا تعقيد.

ومن أمثلة التعقيد اللفظي قول الفرزدق في مدح إبراهيم بن هشام المخزومي، خال هشام بن عبد الملك بن مروان:

وما مِثْلُهُ في الناسِ إلّا مُمَلَّكاً   أَبُو أُمِّـهِ حَـيٌّ أَبُـوهُ يُـقارِبُه[١]

فكلّ ما أراد الشاعر أن يقوله: «أنّه ليس مثل هذا الممدوح في الناس حيّاً يقاربه في الفضائل إلّا ملكاً هو ابن أخت هذا الممدوح».

ومصدر خفاء دلالة البيت عدم ترتيب الألفاظ وفق ترتيب المعاني في الذهن، وذلك بسبب:

أ) وجود فاصل كبير بين البدل (حيّ) والمبدّل منه (مثله).

ب) تقديم المستثنى (مملّكاً) على المستثنى منه (حيّ).

ج) الفصل بين المبتدأ والخبر (أبو أمِّهِ ـ أبوه) بـ(حيّ).

د) الفصل بين الصفة (حيّ) والموصوف (يقاربه) بـ«أبوه».

ومن ذلك أيضاً ما أنشده ابن الأعرابي:

فأصبحتْ بـعد خَـطَّ بـهجتها   كأنَّ قَـفْراً رسـومها قَـلما

وهو يريد: فأصبحت بعد بهجتها قفراً، كأنّ قلماً خطّ رسومها.

ففصل بين الفعلِ الناقص وخبرِه، وبين كأنّ واسمِها، وبين المضافِ والمضافِ إليه الذي لا يجوز لأحد القياس عليه.

فالكلام الخالي من التعقيد اللفظي ما سلم نظمه من الخلل، فلم يكن فيه ما يخالف الأصل من تقديم أو تأخير، أو إضمار، أو غير ذلك إلّا وقد قامت عليه قرينة ظاهرة لفظيّة أو معنويّة[٢].

وهذا التعقيد ربّما لجأ إليه الشاعر لا لضعف منه باللغة، ولا جهلاً منه بتوخّي أسباب الفصاحة عند العرب، بل يلجأ إلى ذلك إظهاراً لقوّة طبعه، وشدّة أسره، وسمّو نفسه، وتعجرفه، كلّ ذلك قد يدفع الشاعر إلى ارتكاب هذه الضرورات على قبحها، ولكنّ ابن جنّي لا ينصح باللجوء إلى هذا التعقيد، بل يأمرنا

---

١. ديوانه، ج ١، ص١٠٨؛ دلائل الإعجاز، ص١١٨؛ الإيضاح، ص ١٧؛ كتاب الصناعتين، ص١٦٨؛ المثل السائر، ج ١، ص٣٩٧؛ سر الفصاحة، ص١٥٣؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص ٤٢؛ شرح عقود الجمان، ج ١، ص ١٤؛ لسان العرب «ملك».

٢. بغية الإيضاح، ج ١، ص ١٤؛ انظر: دلائل الإعجاز، ص ١٠٠.

أن نعرفه ونجتنبه[١].

ومن أمثلة التعقيد بسبب إخلال النظم قول أبي تمّام:

خانَ الصفا أخٌ خانَ الزمانَ أخاً ... عنه فلم تتخوّن جِسْمَهُ الكَمدُ[٢]

فانظر إلى أكثر ألفاظ هذا البيت وتداخل بعضها في بعض، وشبه بعضها لبعض، وهي «خانَ، وخانَ، ويتخوّن، وأخ، أخاً» وإذا تأمّلت المعنى ـ مع ما أفسده من اللفظ ـ لم تجد له حلاوة، ولا فائدة فيه؛ لأنّه يريد «خانَ الصفاءَ أخٌ، خانَ الزمانُ أخاً من أجله؛ إذ لم يتخوّن جسمه الكمد».

ومن ذلك قول البحتري:

فَتىً لم يَمِلْ بالنَّفْسِ مِنْهُ عَنِ العُلا ... إلى غَيْرِها شيءٌ سِواها مُمِيلُها[٣]

فقدّم سواه وكنّى عن النفس بقوله: «مميلها» بعد أن حذفها، وذلك غير جائز، ولا تجوز الكناية عن غير مذكور في مثل هذا، وكذلك لا يجوز في البيت شيء سواهُ مميلها» وهو يريد شيء نفس سواه مميلها؛ لأنّ الهاء في قوله: مميلها كناية عن النفس، فلا يجوز إسقاط النفس.

ومنه أيضاً:

صانَ اللئيمُ ـ وصنتُ وجهي ـ مالَهُ ... ووفى فلم يَبْذُلْ وَلَمْ أتَبَذَّلِ

وأصل الكلام: صان اللئيم ماله، وصنت وجهي عنه، والفصل بين الفعل والمفعول قد أحدث هذا التعقيد.

وكقول المتنبّي:

جَفَختْ وهُم لا يَجْفَخُون بها بهم ... شِيَمٌ على الحَسَبِ الأَغرِّ دلائلُ[٤]

أصله: جفخت «افتخرت» بهم شيم دلائل على الحسب الأغرّ وهم لا يجفخون بها، كما أنّ لفظة جفخت: مرّة الطعم، ولو استعمل بدلها «فخرت» لاستقام البيت.

---

١. الخصائص، ج ٢، ص٣٩٢.

٢. ديوانه، ص٣٦٦؛ كتاب الصناعتين، ص٣٣٤؛ فن البلاغة، ص ٧٠.

٣. الموازنة، ص٢٠١؛ ديوان البحتري، ج ٣، ص١٧٨ وفيه: (يُمِيلُها).

٤. ديوانه، ج ٤، ص٢٥٨؛ الصناعتين، ص ٦١.

وسبب التعقيد يجوز أن يكون باجتماع أمور كلّ منها شائع الاستعمال في كلام العرب، ويجوز أن يكون التعقيد حاصلاً ببعض منها، لكنّه مع اعتبار الجميع يكون أشدّ وأقوى، كما في بيت الفرزدق المتقدّم؛ فإنّ التعقيد فيه حاصل في فصل الأجنبي بن الصفة والموصوف، وبين البدل والمبدل منه، وبين المبتدأ والخبر، لكنّه صار أشدّ باعتبار تقديم المستثنى على المستثنى منه.

ولهذا قال الرمّاني في بيت ابراهيم المخزومي: قد اجتمع في البيت أسباب الاشكال الثلاثة، وسوء الترتيب، وبه تغيّر نظام الكلام، وسلوك الطريق الأبعد في قوله: «أبو أمّه أبوه»، وكان الأحرى به أن يقول: خاله»، وإيقاع مشترك الألفاظ في قوله: «حيّ يقاربه»، لأنّها لفظة تشترك فيها القبيلة والحيّ من سائر الحيوان بالحياة.

أمّا **التعقيد المعنوي**، فهو أن يكون المعنى المراد غير واضح الدلالة، وذلك بسبب خلل في انتقال الذهن من المعنى الأصلي إلى المعنى المقصود، كما في قول العباس بن الأحنف:

سأطْلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرُبُوا وتَسْكُبُ عيْنايَ الدُّمُوعَ لِتَجْمُدا[١]

فسكب الدموع صواب من الشاعر، ولكنّه أخطأ حين جعل الجمود ـ وهو خلوّ العين من الدمع والبكاء وقت الحاجة إليه ـ كناية عن الفرح والسرور، وهذا غير ما ينبغي؛ وذلك لأنّ الانتقال من جمود العين إلى بخلها بالدموع حال إرادة البكاء وهي حالة الحزن على مفارقة الأحبّة، لا إلى ما قصده الشاعر من السرور الحاصل بملاقة الأحبّة[٢].

ولكنّ بعد التأمّل والتدقيق في أطراف البيت ينتقل الذهن إلى الفرح بصعوبة؛ لكثرة الوسائط وخفاء القرينة.

فالشاعر أراد أن يرضى بالبعد والفراق، ويعوّد نفسَه على مقاساة الأحزان

---

١. ديوانه، ص١٠٦؛ الإيضاح، ص١٧؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص٥١؛ كتاب الصناعتين، ص٢٢٥؛ دلائل الإعجاز، ص٢٦٢؛ الموازنة، ص٦٦؛ الوساطة، ص٢٣٤؛ الإشارات والتنبيهات، ص ٢٠؛ شرح عقود الجمان، ج ١، ص١٥.
٢. فالمعروف أنّ جمود العين خذلان لصاحبها، ووقوف عن نصرته عندما يطلب هذه النصرة.

والأشواق، ويتحمّل من أجلها حزناً يفيض من عينيه الدموع؛ ليتوصّل بذلك إلى وصل يدوم، ومسرّة لا تزول، ولا يخفى أنّ الشاعر قد طوى جميع هذه الوسائط، فأورث بطء الانتقال من المعنى الأصلي الحقيقي إلى المعنى المراد، فنشأ من ذلك التعقيد المعنوي.

وجملة القول أنّ التعقيد المعنوي هو خفاء دلالة الكلام على المراد منه؛ لخلل مبعثه عدم قدرة الذهن على الربط بين الدلالة اللغويّة والدلالة الكنائيّة المرادة من العبارة.

كثرة التكرار وتتابع الإضافات:

نقل القزويني عن بعضهم اعتبار خلوص الكلام من كثرة التكرار وتتابع الإضافات مضافاً إلى الشروط الثلاثة السالفة[1]، والمراد بكثرة التكرار هو إيراد أسماء مكرّرة نحو:

إنّي وأسطارٍ سُطِرْنَ سَطْرا لقائلٌ يا نَصْرُ نَصْرٌ نَصْرا[2]

أو إيراد أفعال يتبع بعضها بعضاً، نحو قول القاضي الأَرَّجانيّ عن لسان الشمعة:

بالنَّارِ فَرَّقَتْ الحَوادِثُ بَيْنَنا وَبها نَذَرْتُ أعُودُ أقْتُلُ رُوحي[3]

أو إيراد صفات متعدّدة على طريق واحد، كقول المتنبّي:

دانٍ بَعيدٍ مُحِبٍّ مُبْغِضٍ بَهِجٍ أَغَرَّ حُلْوٍ مُمِرٍّ لَيِّنٍ شَرِسِ
نَدٍ أبِيٍّ غَرٍّ وافٍ أَخِي ثِقَةٍ جَعْدٍ سَرِيٍّ نِهٍ نَدْبٍ رِضىً نَدُسِ[4]

ولا يخفى ما فيه من الثقل فما أشبهه بسلسلة طويلة متّصلة الحلقات.

---

١. شرح المختصر للتفتازاني، ج ١، ص ٢٥.

٢. جواهر البلاغة، ص ٢٥.

٣. يقول بلسان الشمعة أنه إلفاً للعسل، فهو أخوه الذي رُبّيَ معه، لكنّ النار فَرَّقت بينهما وأنّه نذر أن يقتل نفسه بها أيضاً من ألم الفراق.
والبيت في ديوانه، ج ١، ص ٣٢٢؛ التبيان للطيبي، ص ٥١٢؛ المثل السائر، ج ١، ص ٤٤١.

٤. ند: جواد، يريد ندى الكفّ، نه: أي ذو نهية، وهي العقل، الندس: العارف بالأمور. انظر: الديوان، ج ٢، ص ١٩٠؛ العمدة، ج ١، ص ٦١٥؛ التبيان، ص ٥١٣؛ الطراز، ج ٣، ص ٥٨؛ المثل السائر، ج ١، ص ٤٤٥.

أو تكرار الأدوات، وتعاقب بعضها أثر بعض، كقول أبي تمّام:

كأنَّهُ في اجتِماعِ الرُّوحِ فيه لَهُ　　في كلِّ جارحَةٍ في جِسْمِهِ رُوحُ[١]

وقول المتنبّي:

وتُسْعِدني في غَمْرَةٍ بَعْدَ غَمْرَةٍ　　سَبُوحٌ لها مِنها عليها شَوَاهِدُ[٢]

فمجيء «في» بعد «له» في البيت الأوّل. و«لها ومنها وعليها» في البيت الثاني أورث فيهما ثقلاً جعل اللسان يتعثّر عند النطق بهما.

وأمّا تتابع الإضافات فهو كون الاسم مضافاً إضافة متداخلة، كقول ابن بابك:

حَمامةَ جَرْعى حَوْمَةِ الجَنْدَلِ اسْجَعي

فأنْتَ بِمَرْأى مِنْ سُعادَ ومَسْمَعِ[٣]

ففيه إضافة «حمامة» إلى «جرعى»: تأنيث الأجرع، وهي الأرض الرمليّة و«جرعى» مضاف إلى حومة وهي معظم الشيء، و«حومة» مضافة إلى «جندل» وهو الحجر، والمراد به مكان الحجارة.

والمعنى يا حمامة الأرض الرمليّة ـ مثلاً ـ اسجعي وترنّمي طرباً فأنت بمرأى من الحبيبة ومسمع، فجدير بك أن تطربي؛ إذ لا مانع لك منه.

ولكن القزويني لم يرتض جعل كثرة التكرار وتتابع الإضافات أمراً مستقلاً؛ وذلك لأنّ اللفظ إن ثقل بسببهما فقد حصل الاحتراز عنهما بقيد التنافر، فلا فائدة لذكرهما بعد اشتراط الخلوص عنه (التنافر)[٤] وإن لم يثقل اللفظ بسببهما، فلا يخلاّن بالفصاحة.

---

١. ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، ج ١، ص٣٤٣.

٢. السبوح: الفرس الحسن الجري. يقال: فرس سابح وسبوح، وخيل سوابح لسبحها بيديها في سيرها، والمعنى: وتعينني على توارد الغمرات في الحروب فرس سبوح، يشهد بأصالتها علامات لها من نفسها. انظر: المثل السائر، ج ١، ص ٤٠٠؛ الطراز، ج ٣، ص ٥٠٤؛ التبيان، ص٥٠٩؛ الإيضاح، ص ١٨؛ معاهد التنصيص، ؛ سر الفصاحة، ص١٤٤؛ ديوان المتنبي، ج ٢، ص ٧٠؛ والشاهد هو تكرار الضمير في: لها ومنها وعليها.

٣. الإيضاح، ص ١٨؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص٥٩؛ المثل السائر، ج ١، ص٢٩٣؛ الطراز، ج ٣، ص ٥؛ الإشارات والتنبيهات، ص ٢١؛ بغية الوعاة، ج ١، ص ٢٤؛ شرح التلخيص (البابرتي)، ص١٤٣؛ التبيان، ؛ (شرح عقود الجمان)، ج ١، ص ١٦؛ المطوّل، ص ١٥٠.

٤. شروح التلخيص، ج ١، ص ١١٥.

وهذا رأي عبد القاهر الذي قال... ولكنّه إذا سلم من الاستكراه لطفَ وملَحَ... وممّا جاء منه حسناً جميلاً قول ابن المعتزّ:

وظَلَّتْ تُديرُ الراحَ أَيدي جآذر عِتاقِ دنانيرِ الوجُوهِ مِلاحِ[1]

وممّا جاء منه حسناً جميلاً قول الخالدي يصف غلامه:

ويَعْرِفُ الشِّعْرَ مثْلَ مَعْرِفَتي وهو عليَّ أن يَزِيدَ مُجْتَهِدُ
وصيرفي القريض وزّانُ دينارِ المعاني الدِّقاقِ مُنْتَقِدُ[2]

ففي القرآن والسنّة ما لا يكاد يحصى من كثرة التكرار، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنا وَآتِنا ما وَعَدْتَنا﴾[3] وقوله تعالى: ﴿وَاعْفُ عَنّا وَاغْفِرْ لَنا وَارْحَمْنا﴾[4].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النّاسِ * مَلِكِ النّاسِ * إِلـهِ النّاسِ * مِنْ شَرِّ الوَسْواسِ الخَنّاسِ * الَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ النّاسِ * مِنَ الجِنَّةِ وَالنّاسِ﴾[5].

وقول الرسول ﷺ: «الكريمُ ابنُ الكريمِ ابنِ الكريمِ ابن الكريم يوسُف بن يعقوبَ بن إسحاقَ بن إبراهيمَ عليهم السلام»[6].

وتتابع الإضافات كما في قوله تعالى: ﴿ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيّا﴾[7].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزائِنَ رَحْمَةِ رَبِّى﴾[8].

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ آياتِ رَبِّكَ﴾[9].

﴿مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ﴾[10].

وفي الحديث القدسي: «أنا عند ظنّ عبدي بي».

---

١. ديوانه، ج ٢، ص ٧٤؛ الإيضاح، ص ١٩؛ شروح التلخيص، ج ١، ص١١٥، دلائل الإعجاز، ص١٣٤.
٢. دلائل الإعجاز، ص١٣٤؛ الإيضاح، ص ١٩؛ ديوان الخالديين، ص١٢٢.
٣. آل عمران: ١٩٤.
٤. البقرة: ٢٨٦.
٥. الناس: ١ـ٦.
٦. صحيح البخاري، الانبياء، حديث ١٥٣٨؛ شروح التلخيص، ج ١، ص١١٦.
٧. مريم: ٢.
٨. الإسراء: ١٠٠.
٩. الأنعام: ١٥٨.
١٠. غافر: ٣١.

وقول الرسولﷺ: «موضع سوط أحدكم في الجنّة خير من الدنيا وما فيها»[١].

وجملة القول أنّ فصاحة الكلام تعني فصاحة مفرداته، وسلامته من تنافر كلماته مجتمعة، ومن ضعف التأليف، وتعقيد الألفاظ والمعاني، ونأيه عن كثرة التكرار وتلاحق الإضافات.

* * *

١. انظر: عروس الأفراح (ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص١١٦ـ١١٧؛ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ٣، ص ٢٤.

الفصل الثالث

فصاحة المتكلّم

سبق وأن عرّفها القزويني بتعريف مجمل: بـ«أنّها مَلَكَةٌ يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح».

أي: أنّها صفة راسخة في نفس المتكلّم يقتدر بها على التعبير عمّا يجول في خاطره، وتشمل حالتي النطق وعدمه.

وبتلك الملكة يتمكّن من صياغة ضروب الكلام من مديح، وهجاء، ومراث، وخطب، ورسائل وغيرها.

ويضيف الخطيب: في قوله «يقتدر بها»، ولم يقل «يعبّر بها» ليشمل حالتي النطق وعدمه، أو للإشعار بأنّه يسمّى فصيحاً إذا وجدت فيه تلك الملكة، سواء أوجد التعبير أو لم يوجد.

وحدّه بلفظ «فصيح» ليعمّ المفرد والمركّب.

ولا يبلغ شاعر أو ناثر هذه المنزلة إلّا إذا كان ذا سليقة جيّدة، أو كان ملمّاً باللغة، كثير الاطّلاع على كتب الأدب، عارفاً بأسرار الأساليب العربيّة، محيطاً بعيون الكلام شعره ونثره، على دراية واسعة بعادات وتقاليد العرب وأخبارهم، مع ممارسة دائمة.

❊ ❊ ❊

القسم الثالث

البلاغة لغةً واصطلاحاً

الفصل الأوّل

البلاغة لغة

البلاغة في اللغة: الانتهاء والوصول.

قال الجوهري (ت ٣٩٣هـ) في الصحاح: «بلغت المكانَ بلوغَهُ: وصلت إليه، وكذلك إذا شارفت عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾[١]، أي: قاربنه... والإبلاغ الإيصال»[٢].

وقال الراغب (ت ٥٠٢هـ) في المفردات: «البلوغ والإبلاغ: الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى مكاناً كان أو زماناً أو أمراً من الأمور المقدّرة، فمن الانتهاء. [قوله تعالى] ﴿حَتّىٰ إذا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾[٣]، و ﴿ما هُمْ بِبالِغِيهِ﴾»[٤].

وفي لسان العرب: «بلغ الشيء يبلغ بلوغاً وبلاغاً: وصل وانتهى، تَبَلَّغَ بالشيء: وصل إلى مراده... البلاغ: ما يتبلغ به ويتوصّل إلى الشيء المطلوب.

البلاغ: ما بلغك، والبلاغ: الكفاية... والإبلاغ: الإيصال... بلغت المكان بلوغاً: وصلت إليه، وكذلك إذا شارفت عليه»[٥].

البلاغة في القرآن الكريم

لم ترد لفظة «بلاغة» في القرآن الكريم بمعناها اللغوي وهو الوصول والانتهاء،

---

١. البقرة: ٢٣٤.

٢. الصحاح للجوهري، ج ٤، ص١٣١٦.

٣. الأحقاف: ١٥.

٤. المفردات «بلغ» والآية في غافر: ٥٦.

٥. لسان العرب، «بلغ».

وإنّما وردت في بعض الآيات بمعنى الإبلاغ البيّن الواضح، كقوله تعالى: ﴿وَما عَلَيْنا إِلّا البَلاغُ المُبِينُ﴾[١].

وكذلك جاءت آيه واحدة بمعنى: قل لهم قولاً مؤثّراً في قلوبهم يغتمّون به اغتماماً، ويستشعرون به الخوف استشعاراً في قوله تعالى: ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللّٰهُ ما فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغاً﴾[٢].

في حين أنّ لفظ «بلغ» ورد في القرآن بما يزيد على أربع وخمسين مرّةً بصيغتي «بلغ» و«بالغ» وكلّها بمعنى الإدراك والبلاغ والإخبار والإعلام، وليس فيها ما بمعنى الوصول والانتهاء.

البلاغة في الحديث وفي نهج البلاغة

ورد في أحاديث الرسول الأكرمﷺ استعمال البلاغة في معناه اللغوي فقد استعمل النبيّﷺ البلاغ بمعنى ما يُبَلَغ به ويُتَوصّل إلى الشيء المطلوب، أو الوصول إلى المراد. كما هو الحال في صلاة الاستسقاء: «واجعل ما أنزلت لنا قوّةً وبلاغاً إلى حين»[٣].

وهناك أحاديث كثيرة لا تحيد عن المعاني التي جاء بها القرآن الكريم، سوى بعض التفاصيل والإضافات، كقولهﷺ في حجّةِ الوداع: «ليُبَلِّغ الشاهدُ الغائبَ، فإنّ الشاهد عسى أنّ يُبَلِّغَ من هو أوعى منه»[٤]، أي ليُخبر أو ليُعلِم، وردّد النبيّﷺ في هذه الخطبة عبارتَه المشهورة: «ألا هل بلّغتُ» سبع مرّات التي هي نداء وتوعية للناس حولَ إمامة أمير المؤمنينؑ بما يتضمّنه من أهميّة بالغةِ الخطورة؛ لأنّ محتوى هذه الخطبة والتي حرص الجاحظ على نقلها لنا بأكملها في كتابه البيان والتبيين، يضع الحدود النهائيّة لعدّة قضايا مهمّة أهمّها الولاية والخلافة، والتي هي

---

١. يس: ١٧.

٢. النساء: ٦٣.

٣. الكشاف، ج ١، ص٤٠٧.

٤. مسند أبي داود، الاستسقاء ٢؛ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ١، ص٢١٦.

غايه الأمانة والتقوى.

ثمّ بدأ المعنى اللغوي يتّضح شيئاً فشيئاً عند أقوال الإمام عليّ؈ يمكن إدراكها من خلال هذه النصوص، كقوله؈ يصف الدين الإسلامي: «وهو دين الله الذي أظهَرَه، وجندُهُ الذي أعدّهُ، وأمدّهُ حتّى بلغ ما بلغ»[١].

وقوله؈: «يا بنيّ: أنّكَ إنّما خُلِقْتَ للآخِرَةِ لا للدُّنيا، وللفَناءِ لا للبَقاءِ، وللموتِ لا للحياةِ، وإنّك في مَنْزِلِ قُلْعَةٍ ودارِ بُلْغةٍ»[٢].

فدار بلغة، أي: تنتهي بك إلى ما فوقها، أو لأنّ الدنيا بلاغ تؤدّي بك إلى الآخرة.

واستعملت كلمة البلاغة في بعض كلامه؈ إضافةً إلى معانيها اللغويّة ـ في معان فنيّة أخر هي الإقناع والاستدلال، والمهارة اللسانيّة، كقوله؈: «ولا تَجْعَلَنَّ ذَرَبَ لسانِكَ على مَنْ أنْطَقَكَ، وبلاغَةَ قَوْلكَ على مَنْ سَدَّدَكَ»[٣].

وقوله؈ يصف الموت: «فإنّه أوعَظُ للمُعْتَبِرينَ مِن المَنْطِقِ البليغ، والقولِ المَسْمُوعِ»[٤].

وقوله؈: «البلاغة أن تجيب فلا تبطئ، وتصيبَ فلا تخطئ»[٥]، أي: سرعة البديهة وحسن الإيجاز.

❊ ❊ ❊

---

١. نهج البلاغة، الخطبة: ١٤٦.

٢. المصدر، الكتاب: ٣١؛ يقال: هذا منزل قلعة: أي ليس بمستوطن؛ والبلغة: الكفاية.

٣. المصدر، قصار الحكم: ٤١١. والذرب: الحدّة. والتسديد: التقويم والتثقيف.

٤. المصدر، الخطبة: ١٤٩؛ وقريب منه تعريف أبي هلال العسكري لمصطلح البلاغة إذ يقول: البلاغة: كلّ ما تبلغ به قلب السامع فتمكّنه في نفسه كتمكّنه في نفسك، مع صورة مقبولة، ومعرض حسن.

٥. غرر الحكم، ج ٢، ص١٥٢. وسأل الحجّاج بن القبعثري: ما أوجز الكلام؟ فقال: ألا تبطئ ولا تخطئ. وكلامه مقتبس من كلام الإمام عليّ؈.

الفصل الثاني

الجذور التاريخيّة لتطوّر معنى البلاغة اصطلاحاً

أوردت كتبُ اللغة والأدب والنقد العربيّة. طائفةً من أقوالِ البلغاء والعلماء ومتذوّقي الأدب في تحديد مفهوم البلاغة وهي وإن لم تقدّم إلينا تعريفاً جامعاً مانعاً لها إلّا أنّها عكَسَت ما كان يُفهم منها وهو دون ريب أساس المفهوم الذي توصّل إليه دارسو البلاغة، وهذا عرض لأقوال أهمّهم.

١. الجاحظ (ت ٢٥٥هـ):

أورد في كتابه تعريفاتٍ كثيرةً للبلاغة والتي وجدَها عند الفرس والهنود واليونان والعرب.

فقد قيل للفارسي: ما البلاغة؟ قال: معرفةُ الفَصْل من الوصل.

وقيل للهندي: ما البلاغة؟ قال: وُضوح الدلالة، وانتهاز الفُرصة، وحسن الإشارة.

وقيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام، واختيار الكلام[١].

وقال ابن الأعرابي: قال معاوية بن أبي سفيان لصحّار بن عيّاش العبدي: ما هذه البلاغة التي فيكم؟ قال: شيءٌ تجيش به صدورُنا، فنقذِفُهُ على ألسنتنا.

وقال ابن الأعرابي أيضاً: قال لي المفضّل بن محمد الضبيّ: قلت لأعرابي منّا: ما البلاغة؟ قال: الإيجازُ في غير عَجْز، والإطناب في غير خَطَلٍ[٢].

وقال ثمامة بن أشرس: قلت لجعفر بن يحيى: ما البيان؟ قال: أن يكون الاسم

---

١. البيان والتبيين، ج ١، ص٨٨.

٢. المصدر، ص٩٧.

يحيط بمعناك، ويجلي عن مغزاك، وتُخْرِجُه عن الشِّرْكة، ولا تستعين عليه بالفكرة. والذي لابُدّ له منه أن يكون سليماً من التكلُّف، بعيداً من الصنعة، بريئاً من التعقُّد، غنياً عن التأويل[١].

وعلّق عليه الجاحظ بقوله: «وهذا هو تأويل الأصمعي (ت ٢١٦ هـ) «البليغُ من طَبّقَ المَفْصل، وأغناك عن المُفَسِّر»[٢].

وقال العتابي (ت ٢٢٠ هـ): إنّ كلّ من أفهمك حاجته من غير إعادة، ولا حُبْسَة، ولا استعانة، فهو بليغ[٣].

ثمّ استدرك الجاحظ بقوله:

«والعتابي حين زعم أنّ كلّ من أفهمك حاجتَه فهو بليغ، لم يعن أنّ كلّ من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديّين، قصده ومعناه بالكلام الملحون، والمعدول عن جهته، والمصروف عن حقّه، إنّه محكوم له بالبلاغة بعد أن نكون قد فهمنا عنه، ونحن قد فهمنا معنى كلام النبطي الذي قيل له: لم اشتريت هذه الأتان؟ قال: «أركبها وتلد لي» وقد علمنا أنّ معناه كان صحيحاً».

وإنّما عنى العتابي إفهامك العرب حاجتَك على مجاري كلام العرب الفصحاء، وأصحاب هذه اللغة لا يفقهون قول القائل مِنّا: «مُكْرَهٌ أخاك لا بطل» و: «إذا عزَّ أخاكَ فَهُنْ»[٤].

فمدلول العتابي كان عاقّاً لا تبدو فيه الخالصيّة الجماليّة التي عنى الجاحظ بإبرازها في استدراكه عليه.

ونقل عن بعض نقّاد الكلام: أنّ جماع البلاغة التماس حسن الموقع، والمعرفة بساعات القول، وقلّة الخرق بما التبس من المعاني أو غمض، وبما شَرَد عليك من اللفظ أو تعذّر، ثمّ قال: وزَينُ ذلك كلّه وبهاؤُهُ وحلاوتُهُ وسناؤُهُ أن تكون الشمائل

---

١. البيان والتبيين، ج ١، ص١٠٦؛ كلام جعفر هذا في عيون الأخبار ج ٢، ص١٧٣.
٢. المصدر، طبق المفصل: أصابه إصابة محكمة فأبان العضو من العضو، ثمّ جعل لحسن الإصابة بالقول.
٣. المصدر، ص١١٣.
٤. المصدر، ص١٦٢؛ وجاء المثلان على لغة من يعرب الأب والأخ إعراب المقصور مطلقاً.

موزونةً، أو الألفاظ معدّلة، واللهجة نقيّة فإنّ جامع ذلك السنّ والسمتَ والجمالَ وطول الصمت فقد تمّ كلّ التمام، وكمل كلّ الكمال[١].

وقال بعضهم: وهو مِنْ أحسن ما اجتبيناه ودوّناه لا يكون الكلام يستحقّ اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك[٢].

ولم يتبيّن للجاحظ الأصل الأوّل للبلاغة وهو الإيجاز وحذف ما فضل من الكلام، وإنّما آثر عليه المساواة، أو تفضيل الألفاظ على أقدار المعاني، وذلك انسجاماً مع الفلسفة الوسطيّة التي نادى بها، وقد شرح مبدأه هذا قائلاً: «وإنّما وقع الهذي على كلّ شيء جاوز المقدار، ووقع اسم العيّ على كلّ شيء قصر عن المقدار، فالعيّ مذموم، والخطل مذموم، ودين الله تبارك وتعالى بين المقصّر والغالي»[٣].

تبنى الأصل الثاني للبلاغة وهو الطبع، ومجانبة التكلّف والصنعة، وأيّده بقوّة؛ لأنّه يتّفق مع فلسفته الطبعيّة، فهو يعتبر الآداب وليد الطبع، وليس صناعة متكلفة[٤].

وقد اهتمّ الجاحظ بالخطابة والبيان، وكثيراً ما استعملهما بدل البلاغة في قبال العيّ والحصر، وربّما جعل البليغ هو صاحب الكلام المنثور، والشاعر هو صاحب الكلام الموزون، فيقول: «ولكلّ قوم ألفاظ حظيت عندهم. وكذلك كلّ بليغ في الأرض صاحب كلام منثور، وكلّ شاعر صاحب كلام موزون».

ونقل عن بعض حكّام الهند قوله: «أوّل البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابطَ الجأش، ساكنَ الجوارح، قليلَ اللحظ، متخيّر اللفظ... ويكن في قواه فضل التصرّف في كلّ طبقة، ولا يدقّق المعاني كلَّ التدقيق، ولا يُنقّح الألفاظ

---

١. البيان والتبيين، ج ١، ص٨٨ـ٨٩.
٢. المصدر، ص١١٥.
٣. المصدر، ص١٣٨ـ١٣٩.
٤. انظر: المصدر، ج ٤، ص ٩٥؛ ثمّ انظر ذلك مفصّلاً: الجاحظ رائد الجمالية العربيّة (د. علي أبو ملحم) مجلّة الفكر العربي، ص٢٣٢ـ٢٣٣، العدد ٤٦.

كلّ التنقيح... ولا يفعل ذلك حتّى يصادِفَ حكيماً أو فيلسوفاً عليماً»[١].

وذكر شروط البليغ نقلاً عن صحيفة بهلة الهندي وهي «أن يكون ذاكراً لما عقد عليه أوّل كلامه، ويكون تصفُّحه لمصادره في وزن تصفّحه لموارده»[٢].

وكذلك نقل عن صحيفة بشر بن المعتمر المعتزلي (ت ٢١٠ هـ) شروطاً أخرى وهي «أن يكون لفظك رشيقاً عذباً، وفخماً سهلاً، ويكون معناك ظاهراً مكشوفاً، وقريباً معروفاً مع موافقة الحال، وما يجب لكلّ مقام من المقال»[٣].

ونقل عن ثمامة بن أشرس ـ وهو يصف جعفر بن يحيى ـ قوله: «ما رأيت أحداً كان لا يتحبَّس، ولا يتوقّف، ولا يتلجلج، ولا يتنحنح، ولا يرتقب لفظاً قد استدعاه من بُعْد، ولا يلتمس التخلّص إلى معنىً قد تَعصَّى عليه طلبُه أشدَّ اقتداراً، ولا أقلَّ تكلّفاً من جعفر بن يحيى»[٤].

وعلّق الجاحظ على عبارة هذا الناقد بقوله: «ما بلغ أحد من حُسْن الإفهام مع قلّة عدد الحروف، ولا من سُهولة المخرَج مع السلامة من التكلّف، ما كان بلغه، وكان لفظُه في وزن إشارته، ومعناه في طَبَقة لفْظِه، ولم يكن لفظُه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك»[٥].

وكثيراً ما وضع الجاحظ الشاعر أو الخطيب أو الكاتب أمام النقد، فوصف الكميت مثلاً، بـ«المطبوع الحاذق الواثق بغزارته واقتداره». وقال بعد نقل كلام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبعليه السلام «قيمة كلّ أمرئ ما يُحسِن»: «فلو لم نقف من هذا الكتاب إلّا على هذه الكلمة، لوجدناها كافيةً شافيةً، ومجزئةً مغنيةً، بل لوجدناها فاضلةً عن الكفاية، وغيرَ مقصّرة عن الغاية، وأحسن الكلام ما كان قليلهُ

١. المصدر الأوّل، ص٩٢. أي لا يدقّق المعنى إذا خاطب أوساط الناس، ولا يدع ذلك إذا خاطب حكيماً، أو كاتباً أو فيلسوفاً.

٢. البيان والتبيين، ج ١، ص٩٣.

٣. المصدر، ص١٣٦.

٤. المصدر، ص١٠٦.

٥. المصدر، ص ١١١.

يُغنيك عن كثيرِه ومعناه في ظاهر لفظه، وكأنّ الله عزّ وجلّ قد ألبسه من الجلالة، وغشّاه من نور الحكمة على حسب نيّة صاحبه، وتقوى قائله. فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً وكان صحيح الطبع، بعيداً من الاستكراه، ومنزّهاً عن الاختلال، مصوناً من التكلف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة، ومتى فصلت الكلمة عن هذه الشريطة، ونفذت من قائلها على هذه الصفة، أصحبها الله من التوفيق، ومنحها من التأييد ما لا يتمنّع معه من تعظيمها صدور الجبابرة، ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة»[١].

٢. المبرّد (ت ٢٨٥هـ):

أوّل من أطلق لفظ «البلاغة» على بعض رسائله، وممّا جاء في رسالته قوله: «إنّ حقّ البلاغة إحاطة القول بالمعنى واختيار الكلام، وحسن النظم حتّى تكون الكلمةُ مقاربةً، ومعاضدة شكلها، وأن يقرّب بها البعيدَ، ويُحذِف منها الفضولَ»[٢].

ومصطلح «البلاغة» في هذه الرسالة لا يعني العلم المعروف، وإنّما هو تحديد لبعض معانيها، وإذا لم نجد فيها ما نطمح إليه، فإنّنا نستطيع القولَ بأنّ المبرّد أوّل من أطلق «البلاغة» على بعض رسائله[٣].

٣. الحسن بن بشر الآمدي (ت ٣٧٠هـ):

عرّف البلاغة بـ: «أنّها إصابة المعنى، وإدراك الغرض بألفاظ سهلة، عذبة مستعملة، سليمة من التكلف، لا تبلغ الهذر، الزائد على قدر الحاجة، ولا تنقص نقصاناً يقف دون الغاية، وذلك كما قال البحتري:

والشِّعْرُ لَمْحٌ تَكْفِي إشارَتُهُ وليس بالهَذْرِ طُوِّلَتْ خُطَبُهْ[٤]

---

١. البيان والتبيين، ج ١، ص ٨٣.
٢. البلاغة، ص ٥٩.
٣. البلاغة والتطبيق، ص ٧٤؛ أساليب بلاغية، ص ٥٥٠.
٤. ديوانه، ج ١، ص ٢٠٩؛ الموازنة، ج ١، ص ٤٠١؛ الغيث المنسجم، ج ١، ص ١٥٨.

وكقوله أيضاً:

وَمَعانٍ لو فَصَّلتها بالقَوافي هَجَّنَتْ شِعْرَ جَرْوَلٍ ولَبيدِ
حُزْنَ مُسْتَعْمَلِ الكلام اخْتِياراً وَتَجَنَّبْنَ ظُلْمَةَ التعقيدِ
وَرَكِبْنَ اللَّفْظَ القَريبَ فأَدْرَكْنَ بِهِ غايَةَ المُرادِ البعيدِ[1]

فإن اتّفق مع هذا معنىً لطيفاً، وحكمةً غريبةً، أو أدباً حسناً، فذلك زائد في بهاء الكلام، وإن لم يتفق فقد قام الكلام بنفسه، واستغنى عمّا سواه»[2].

٤. ابن وهب (أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم الكاتب):

له محاولة لتعريف البلاغة[3] قام بها بعدما لاحظ أنّ تعريفات من سبقوه قاصرةٌ عن بلوغ المراد، فقد وصفوها بأوصاف لم تشتمل على حدّها، وذكر الجاحظ كثيراً ممّا وُصِفَتْ به، وكلّ وصف يقصر عن الإحاطة بحدّها.

قال: «وحدُّها عندنا أنّها القول المحيط بالمعنى المقصود مع اختيار الكلام، وحسن النظام، وفصاحة اللسان» ثمّ يتبع هذا التعريف بالتحليل والشرح قائلاً:

«وإنّما ذكرنا اختيار الكلام علاوة على الإحاطة بالمعنى؛ لأنّ العامي قد يحيط قوله بمعناه الذي يريد، إلّا أنّه بكلام مرذول من كلام أمثاله.

وزدنا فصاحة اللسان؛ لأنّ الأعجمي واللحّان قد يبلغان مرادهما بقولهما، فلا يكونان موصوفين بالبلاغة.

وزاد حسن النظام؛ لأنّه قد يتكلّم الفصيح بالكلام الحسن الآتي على المعنى، ولا يحسن ترتيب ألفاظه؛ وتصير كلّ واحدة منها مع ما يشاكلها، فلا يقع ذلك موقعه».

فممّا أتى في نهاية النظم قول أمير المؤمنين (رضي‌الله عنه) في بعض خطبه:

---

١. ديوان البحتري، ج ١، ص٦٣٧ـ٦٣٨؛ دلائل الإعجاز (تحقيق محمود محمد شاكر)، ص٥١٨؛ التبيان للعكبري، ج ٢، ص٥٨ و ١٨٠.

٢. الموازنة بين أبي تمام والبحتري، ص٣٥١.

٣. انظر: علم أساليب البيان، ص٥٥.

«أين من سعى واجتهد، وجمع وعدّد، وزخرف ونَجّدَ، وبنى وشَيّدَ؟».

فأتبع كلّ حروف بما هو من جنسه، وما يحسن معه نظمه، ولم يقل: «أين من سعى ونجّد، وزخرف وشيّد، وبنى وعدّد؟ ولو قال ذلك، لكان كلاماً مفهوماً، ومن قائله مستقيماً. وكان مع ذلك فاسد النظم، قبيح التأليف»[١].

ويلاحظ أنّ تعريف ابن وهب للبلاغة جاء مطابقاً تقريباً لكلام المبرّد. فالبلاغة عندهما معاً إحاطة القول بالمعنى، واختيار الكلام، وحسن النظم أو النظام. وقد زاد قدامة شرط الفصاحة.

٥. الرمّاني (ت ٣٨٤هـ):

البلاغة عنده على ثلاث طبقات: منها: ما هو في أعلى طبقة، ومنها: ما هو في أدنى طبقة، ومنها: ما هو في الوسائط، بين أعلى طبقة وأدنى طبقة، فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن وهي له خاصّة، وهي معجزة للعرب والعجم، وما كان منها دون ذلك، فهو ممكن، كبلاغة البلغاء من الناس[٢].

ثمّ يعرّف البلاغةَ بقوله: «وإنّما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»، فالبلاغة عنده في اللفظ والمعنى؛ لذلك لا يرضى أن تكون في المعنى فقط؛ لأنّه قد يفهم المعنى متكلّمان أحدهما بليغ والآخر عيي، ولا أن تكون في اللفظ فقط؛ لأنّه قد يحقّق اللفظ على المعنى وهو غثّ مستكره، ثمّ حصر البلاغة في عشرة أقسام هي: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان[٣].

٦. أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ):

يظهر مصطلح البلاغة بوضوح في كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، والذي

---

١. نقد النثر، ص٧٦. المنسوب خطأً إلى قدامة بن جعفر.

٢. النكت، ص٦٩.

٣. انظر: قضيّة الإعجاز القرآني، ص٣٢٣.

جعل البلاغة علماً مشيراً إلى فضائله بقوله: «إنّ أحقَّ العلوم بالتعلّم وأولاها بالتحفّظ بعد المعرفة بالله ـ جل ثناؤه ـ علمُ البلاغة، ومعرفةُ الفصاحة».

ويذكر أبو هلال معنى البلاغة في اللغة، فيقول:

«البلاغة من قولهم: بَلَغْتُ الغايةَ إذا انتهيتُ إليها وبلَّغْتُها غيري. ومبلغُ الشيء: مُنْتهاه. والمبالغةُ في الشيء: الانتهاء إلى غايته. فسمّيت البلاغةُ بلاغةً؛ لأنّها تُنْهي المعنى إلى قلب السامع فيفهَمه، وسمّيت البُلْغةُ بُلْغةً؛ لأنّك تتبلَّغُ بها، فتنتهي بكَ إلى ما فوقها وهو البلاغ أيضاً»[1].

وأبدى رأيه في تعريف البلاغة، فقال: «البلاغةُ: كلُّ ما تُبَلِّغُ به قلبَ السامع فتمكّنه في نفسه كتمكُّنِهِ في نفسك مع صُورةٍ مقبولةٍ، ومعرضٍ حسنٍ»[2].

وهذا التعريف مقتبس من تعريف الرمّاني مع بسط وشرح من أبي هلال.

ويعتبر هذا التعريف منسجماً مع طبيعة الأدب وروح الفنّ، فهو يشير إلى ضرورة توافر العناصر الأساسيّة، التي بها يكون التعبير بالكلمة فنّاً أدبيّاً، أي الفكرة، والصورة والأسلوب.

ويقول: «إنّ من شرط البلاغة أن يكون المعنى مفهوماً واللفظ مقبولاً».

وهو بذلك يجعل البلاغةَ اسماً يُمْدَح به الكلام. فلابدّ من خلوّه من التعقيد والاستغلاق، واستكماله بالوضوح والقرب والحلاوة على السواء، وكذلك فإنّ فهمه للبلاغة على أنّها «إيضاح المعنى وتحسين اللفظ» يدلّ على أنّ اللفظ والمعنى شرطان أساسيّان للبلاغة التي لابدّ فيها من التصوير والوضوح، فالوضوح يتّصل بالمعنى، والتصوير يتّصل باللفظ وجودته؛ لذلك يقول أحد الباحثين: «إنّ... الذي نأخذه عليه، وعلى من عمد إلى الفصل بين اللفظ والمعنى مجافاته ومجافاة هؤلاء للحركة العقليّة التي يحسّ بها الأديب إذا كتب أو شعر، إنّ الأديب لا يقف أمام المعاني وحدها، ولا أمام الألفاظ الملائمة لها، فالتفكير في اللفظ والمعنى تفكير

---

١. انظر: كتاب الصناعتين، ص٧.

٢. المصدر، ص١٠.

جمعي يفكّر فيها الأديب مرّةً واحدةً وبحركة عقليّة واحدة»[١].

ولكن العسكري لم يشترط اللفظ وحده، ولا المعنى وحده، بل اشترطهما معاً.

والعسكري في محاولته التقريريّة هذه بين أنّ مفهوم البلاغة إنّما يقوم أساساً على فصاحة اللفظ ومعرضه الحسن. وكانت تقريراته هذه مشابهة لمذهب الجاحظ، وبلورة تطبيقيّة لقواعده النظريّة، لذلك فقد دفع الخلاف في قضيّة اللفظ والمعنى إلى اتّجاهين، وفتح باب تمحّل الحجج؛ لنصرة رأي على آخر، واقتفى البلاغيّون أثره في الحديث عن الفصاحة والبلاغة من خلال موقفهم من قضيّة اللفظ والمعنى، وجعلها مقدّمات لبحوث البلاغة، وقد برزت بوضوح عند الرازي في كتابه نهاية الإيجاز ومن جاء بعده، إلّا أنّ البلاغة عنده وعند من سبقوه من النقّاد والبلاغيّين يعوزهم بيان أثر العاطفة في الكلام، وأثر الخيال في إبراز الفكرة أو المعنى المصوّر، كذلك فإنّ رؤيته لميدان البلاغة لم تخرج عن إطار الجملة القصيرة، أو البيت من الشعر إلى ميدان القصيدة الكاملة الموضوع الذي تتحقّق فيه الوحدة العضويّة، ووحدة التجربة من هذا المفهوم، ومن تلك الآراء كان تغليب عنصر على آخر، واضطراب مفهوم الخلق الفنّي.

والبلاغة عند أبي هلال العسكري من صفة الكلام لا من صفة المتكلّم، ولذلك لا يجوز أن يسمّى الله بليغاً؛ إذ لا يجوز أن يُوصَف بصفة موضوعُها الكلام، وتسمية المتكلّم بأنّه بليغ توسّع، وحقيقته أنّ كلامه بليغ، كما نقول: «رجل محكم» ونعني أن أفعاله محكمة.

قال الله تعالى: حكمة بالغة فجعل البلاغة صفةَ الحكمة، ولم يجعلها من صفة الحكيم، إلّا أنّ كثرة الاستعمال جَعلَت تسميةَ المتكلّم بأنّه بليغ كالحقيقة.

٧. أبو إسحاق الحصري (ت٤٥٣هـ) صاحب زهر الآداب:

أورد أوصافاً بليغةً على ألسنةِ أقوامٍ من أهل الصناعات الذين وصفوا البلاغة

---

١. بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، د. إبراهيم سلامة (القاهرة، ١٩٥٢م)، ص٢٦٢.

على وفقها ونذكر منها قول الجوهري وهو: «أحسن الكلام نظاماً ما ثقبته يد الفكرة، ونظّمته الفطنة، ووصل جوهر معانيه في سموط[١] ألفاظه، فاحتملته نحور الرواة».

وقول العطّار: «أطيب الكلامِ ما عجن عنبر ألفاظه بمسك معانيه، فـفاح نسـيم نشقه، وسطعت رائحة عبقة، فتعلّقت به الرواة، وتعطّرت به السراة».

وقول الصيرفي: «خير الكلام ما نقدته يد البصيرة، وجلّته عين الروية، ووزنـته بمعيار الفصاحة، فلا نظر يزيّفه، ولا سماع يبهرجه»[٢].

ثمّ قال: «أجمعوا كلّهم على أنّ أبلغ الكلام ما إذا أشرقت شمسُه انكشف لبسه، وإذا صدقت أنواؤه[٣] اخضّرت أحماؤه»[٤].

وقال العلوي صاحب الطراز معلّقاً على ذلك: «إنّ أجمع عبارة في وصف البلاغة والفصاحة هي ما أجمعوا عليه في قولهم: إنّ الكلام إذا أشرقت شمسُ لفظه انكشف لبس معناه، فإنّها حاوية لمعاني البلاغة، ومستولية على أسرار الفصاحة، فقوله: إذا أشرقت شمسه يشير به إلى الفصاحة؛ لما في الإشراق مـن الانكشـاف والظـهور، وقوله: انكشف لبسه يشير به إلى ما تضمّنه من البـلاغة؛ لاشـتمالها عـلى إظـهار المعاني، ولو قيل: هو الذي إذا طلع شمس لفظه أضاء نـهار مـعناه، لكـان حسـناً جيّداً»[٥].

ولقد نحا الحصري منحى الجاحظ في إيراده تعريفاتٍ كثيرةً للبلاغة عن العرب وغيرهم، فقد ذكر عن العتابي قوله: «البلاغة مدّ الكلام بمعانيه إذا قصر، وحسـن التأليف إذا طال».

وعن ابن المعتزّ: «البلاغة: البلوغ إلى المعنى، ولم يطل سفر الكلام».

وعن عبد الحميد بن يحيى: «البلاغة تـقرير المـعنى فـي الإفـهام مـن أقـرب

---

١. السموط: جمع سمط ـ بالكسر ـ وهو خيط النظم.
٢. الصيرفي: صرّاف الدراهم. يزيف: يحكم بردائته. يبهرج: يحكم بأنّه بهرج، والبهرج: الباطل والرديء.
٣. الأنواء: جمع نوء: وهو النجم مال للغروب، والمراد به هنا المطر.
٤. الأحماء: جمع حمي، وهو المكان يحميه الرجل ويمنعه. انظر: زهر الآداب وثمر الألباب، ج ١، ص١٥٧ـ١٥٨.
٥. زهر الآداب، ص١٣٩.

وجوه الكلام».

وعن عليّ بن عيسى الرمّاني: «البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ».

وذكر كلام المعاصرين له في صفة البلاغة والبلغاء إذ قال: «أبلغ الكلام ما حسن إيجازه، وقلّ مجازة، وكثر إعجازه، وتناسبت صدوره وأعجازه.

أبلغ الكلام ما يؤنس مسمعه، ويوئس مضيعه.

البليغ من يجتني من الألفاظ أنوارها، ومن المعاني ثمارها.

البلاغة ميدان لا يقطع إلّا بسوابق الأذهان، ولا يسلك إلا ببصائر البيان...

والبليغ هو ممّن يسهّل الكلام على لفظه، وتتزاحم المعاني على طبعه، فيتناول المرمى البعيد بقريب سعيه، ويستنبط المشرع العميق بيسير جريه، لسانه يفلق الصخور، ويغيض البحور، ويسمع الصمّ، ويستنزل العصم، خطيب لا تناله حبسه، ولا ترتهنه لكنة، ولا تتمشّى في خطابه رنّة، ولا تتحيّف بيانه عجمة، ولا تعترض لسانه عقدة»[1].

٨. ابن رشيق القيرواني (ت٤٦٣هـ):

حشّد في كتابه العمدة تعاريف لبلغاء من العرب وغيرهم للبلاغة وأوصافها، فنحا منحى الحصري في نقل أقوال البلغاء والأدباء ممّا ورد معظمه في كتاب البيان والتبيين للجاحظ.

فقد ذكر عن بعضهم: «البلاغة هي أن تُفْهِمَ المخاطبَ بقَدْرِ فَهْمِه من غير تعبٍ عليك».

وقيل لبعضهم: «ما البلاغة؟ فقال: إبلاغ المتكلّم حاجتَه بحسن إفهام السامع، ولذلك سميّت بلاغةً»[2].

---

١. انظر: زهر الآداب، ج ١، ص ١٦٠ـ١٦٢.

٢. العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ج ١، ص ٤٢١.

وذكر عبد الله بن محمّد بن جميل المعروف بالباحث «أنّ البلاغة هي الفهم والإفهام، وكشف المعاني بالكلام، ومعرفة الإعراب والاتّساع في اللفظ، والسداد في النظم، والمعرفة بالقصد، والبيان في الأداء، وصواب الإشارة، وإيضاح الدلالة، والمعرفة بالقول، والاكتفاء بالاختصار عن الإكثار، وإمضاء العزم على حكومة الاختيار.

ـ وقال: ـ تكرّر في هذا الباب من أقاويل العلماء ما لم يخف عنّي، ولا أغفلتُه، لكن اغتفرت ذلك؛ لاختلاف العبارات مدار هذا الباب كلّه على أنّ البلاغة وَضْعُ الكلام موضعه من طول أو إيجاز مع حسن العبارة ومن جيّد ما حفظتُه قول بعضهم: البلاغة شدُّ الكلام معانيه وإن قَصُرَ، وحسن التأليف وإن طال»[١].

٩. ابن سنان الخفاجي (ت٤٦٦هـ):

حاول ابن سنان الخفاجي أن يحدّد البلاغةَ، ويرسم معالمها غير أنّه لم يأت بالكلمة الفاصلة، والتعريف الجامع المانع، فقد أورد تعريفاتٍ وأوصافاً بليغةً، كما فعل من قبله الجاحظُ، وقدامةُ، الحصري، وابن رشيق. لكنّه أشار إلى اضطراب القوم في حدّها، والوقوف على كنهها؛ لأنّها كانت إملاءات غير وافية فيها قائلاً: «وقد حدّ الناس البلاغةَ بحدود إذا حقّقت كانت كالرسوم والعلائم، وليست بالحدود الصحيحة، فمن ذلك قول بعضهم «لمحةٌ دالّةٌ»[٢] وهو وصف من صفاتها فإمّا أن يكون حاصراً لها، وحدّاً يحيط بها فليس ذلك بممكن؛ لدخول الإشارة من غير كلام يتلفّظ به تحت هذا الحدّ».

ولم يعرّف البلاغة وإنّما فرّق بينها وبين الفصاحة وقال: «الفرق بين الفصاحة والبلاغة أنّ الفصاحةَ مقصورةٌ على وصف الألفاظ. والبلاغةَ لا تكون إلّا وصفاً مع المعاني، ولا يقال في كلمة واحدة لا تدلّ على معنى يُفضّل عن مثلها، وإن قيل فيها

---

١. العمدة، ج ١، ص ٤٣١.

٢. وانظر: مقدّمة سر الفصاحة، ص(ز)، لعبد المتعال الصعيدي.

فصيحة، وكلّ كلام بليغ فصيح، وليس كلّ فصيح بليغاً»[١].

فجعل بذلك الفصاحة جزءاً من البلاغة، وشرطاً من شروطها، وحصر الفصاحة في الألفاظ، والبلاغة في المعاني والألفاظ، وأصبحت الفصاحةُ شطرَ البلاغة، وأحد جزءيها.

لكنّه أطلق «الفصاحة» على موضوعات البلاغة، وسمّى كتابه سر الفصاحة. ومعنى ذلك أنّها تشمل الألفاظ والمعاني. وقال: وفي البلاغة أقوال كثيرة غير خارجة عن هذا النحو. وإذا كانت الفصاحة شطرَها وأحد جزءيها، فكلامي على المقصود ـ هو الفصاحة ـ غير متميّز إلّا في الموضع الذي يجب بيانه من الفرق بينهما على ما قدّمت ذكره، فأمّا ما سوى ذلك، فعام لا يختصّ، وخليط لا ينقسم[٢].

وهذا الكلام غير دالّ على شمول الفصاحة للألفاظ والمعاني.

١٠. عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ):

لم يفرّق عبد القاهر بين مصطلحي الفصاحة والبلاغة؛ لأنّه يعبّر بهما عن «فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا، أو تكلّموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يُعلِموهم ما في نفوسهم، ويكشِفوا لهم عن ضمائر قلوبهم»[٣] وهذان الاصطلاحان يتفاوتان في التحديد تفاوتَ الكلام ذاته، منزلةً فوق منزلة حتّى يستوي في العجز، ويقول: «إنّ الفصاحةَ والبلاغةَ وتخيّر اللفظ عبارةٌ عن خصائص ووجوه تكون معاني الكلام عليها، وعن زيادات تحدث في أصول المعاني»[٤].

واقتران لفظةِ الفصاحة بالبلاغة ـ عنده ـ من مصطلحها الفنّي الذي دار في كتب البلاغة، ويقصد به حسن الألفاظ ورقّتها في التعبير الأدبي، أو بيانه، ووضوحه.

---

١. سر الفصاحة، ص٥٠.
٢. سر الفصاحة، ص٥١.
٣. دلائل الإعجاز، ص٩٠.
٤. المصدر، ص٢٥٦.

والسرّ في بلاغة التعبير يعود إلى ما بين المعاني المدلول عليها بالألفاظ من تآخ وارتباط، وهو تأخّي[١] معاني النحو[٢] «لأنّ مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه التي من شأنها أن تكون فيه... [و] أنّ الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازدياد بعدها، ثمّ اعلم، أن ليست المزيّة بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام ثمّ بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض»[٣].

فالنحو عند عبد القادر هو الذي يَفتح الألفاظ المغلقة على معانيها وهو المعيار الذي يُعرَف به فضلُ كلام على كلام، وهو مقياس الصحّة من السقامة في الفكر. فمعاني النحو أو النظم لا تعني رصف الألفاظ بعضها بجانب بعض، وإنّما هو خلق التفاعل والنماء داخل السياق؛ لأنّ اللغة مجموعة من العلاقات المتحرّكة، والفنّان الأصيل هو وحده القادر على خلق هذه التفاعلات المؤدية إلى توضيح جوانب الصورة بعد خلقها، وهو الذي يجعل من نظم الكلم صياغةَ الجمل، ودلالة هذه الصياغة على الصورة كلّها، وفي ذلك يكون الجمال والفضل[٤].

فليس النحو عند عبد القاهر قواعد شكليّة بحتة، وليس مجرّد تقدير إعراب أو بيان صحّة الكلام، أو خطئه فحسب، وإنّما هو وسيلة الأديب لإبراز الصورة الذهنيّة والمعاني التي تأتلف داخل السياق، وهكذا نجد أنّ عبد القاهر يمزج بين النحو والبلاغة مزجاً يجعلنا ندرك أنّ البحث في معاني العبارات، وفي إدراك الفروق الدقيقة التي توجد في استعمال لغوي أو في آخر، وفي الفروق التي تكون بين معنى ومعنى آخر نستطيع أن ندرك ذلك كلّه من خلال اعتبار الصورة البلاغيّة من حيث هي مدلول عليها بالنظم، ووسيلة لكيفيّة الصياغة، وقيمتها في تشكيل الصورة

---

١. تأخيت الشيء: تحريته وتتبّعته.

٢. يريد بمعاني النحو الخصوصيات التي هي مقتضى الحال من التقديم والتأخير وغيرها.

٣. دلائل الاعجاز، ص١٢١.

٤. الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، ص٤٠٣.

الأدبيّة الجميلة التي هي نتاج لتآزر الجمل في دلالتها على المعنى الكلّي عن طريق معرفة أمري النظم وهما: التركيب والبناء، والتصوير والصياغة.

لقد استخدم عبد القاهر كلمةَ النظم بمفهومٍ أكثرَ دقّةً وثراءً من سابقيه؛ إذ أصبحت تعني عنده علم المعاني (أي معاني النحو) فهذه المعاني هي التي يترابط بها الكلام، ويتعلّق بعضه ببعض تعلّقاً خاصّاً يُحدِث الأثرَ البلاغي المطلوب في رأي عبد القاهر، وفي ذلك يدخل ـ أيضاً ـ ترتيب الكلمات؛ وفقاً لترتيب المعاني الأصليّة والمعاني الإضافيّة في النفس، ومعنى التعبير عن تعبّد المسلم لله تعالى في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ هو المعنى الأصلي، ومعنى تخصيصه بالعبادة هو المعنى الإضافي المستفاد من تقديم المفعول.

كما أنّ العمد التي يقوم عليها النظم، وبها تتمّ الصياغة في الجمل كي تجلو الصورة الأدبيّة، وتكشف عنها هي الاستعارة والتشبيه والكناية والمحسّنات المعنويّة واللفظيّة الجارية مع السياق، وغير النابية عنه، وحسنها راجع إلى مراعاتنا أوجهَ الجمال فيها؛ لتصوير المعنى؛ لأنّ «البلاغة» و«الفصاحة» وسائر ما يجري في طريقها أوصافٌ راجعةٌ إلى المعاني، وإلى ما يُدَلّ عليه بالألفاظ دون الألفاظ نفسها، وهنا بيّن عبد القاهر أنّ الحكم في هذه الأبواب من مجاز وتشبيه وغيرهما يجري على هذا النسق أيضاً، فنظمها وصلةُ المعاني بعضها ببعض مصدرُ بلاغتها.

ويروم عبد القاهر ـ من وراء هذه الموضوعات التي بحثها ـ الوصول إلى معرفة العناصر التي بها يستدلّ على بلاغة نظم الكلام، أو على بلاغة الأسلوب، فيكون ـ إذن ـ قد وضع الأساس الأوّل لعلم البيان والمعاني. ورغم أنّ كلّ الفصول التي بحثها قد سبقه إليها البلاغيّون بالبحث إلّا أنّهم لم يحرّروها، ولم يبحثوا دقائقَها على نحو ما بحثها وحرّرها عبد القاهر في كتابيه: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز إذ ميّز أقسامها وفروعها، وحلّل أمثالها تحليلاً بارعاً.

وإدراك عبد القاهر الشمولي لمفهوم البلاغة هو الذي جعله يتجاوز الحدود التقريريّة للمصطلحات التي تفرد المزيّة في الكلام لجانب اللفظ أو المعنى، فتعلّل

بنظريّة النظم، واستطرد في أسلوبه التحليلي الناقد لاستخلاص النتائج التي تجعله في غنى عن المذاهب البلاغيّة التي سبقته، ووازن في نظرته نحو اللفظ والمعنى في أغلب المواضع التي عالجها، فقال بالتصوير والصياغة التي قرّر القول فيها الجاحظ.

فالألفاظ هي المادّة الخام للتصوير من جهة، وكذلك فهي وسائل تصوير المعنى وليس غايةً بحدّ ذاتها، فالمقياس النقدي الهامّ بيد عبد القاهر الذي يقوّم به الأدب عامّة، والصورة الأدبيّة خاصّةً هو تآزر وتأليف دلالات الألفاظ، وتفاعل العلاقات اللغويّة بعضها ببعض داخل السياق بحيث تؤدّي جميعاً إلى تكوين الصورة الأدبيّة، وهذه العمليّة هي الصياغة بعينها، وهي صورة المعنى الناتج عن السياق؛ إذ الفنّان البصير بشأن المعاني والبلاغة هو الذي يستطيع خلقَ هذه الحال من التفاعل والنماء داخل السياق حتى يَصنع ما يصنع في إبداع صورته[1].

ولم يذكر عبد القاهر سوى الصورة الأدبيّة للحسن، وهي التي يتوافر فيها حسن النظم، سواء اشتملت على حكمة أم لا، ومتى حسنت الصورةُ الأدبيّة باستكمال حسن النظم، وحسن الألفاظ في مواقعها، فقد حسن الكلام، فيقول: «فلا جمال إذن في اللفظ من حيث هو صوت مسموع، وحروف تتوالى في النطق، إنّما يكون ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتّساق العجيب»[2]، فموقف عبد القاهر من الألفاظ من حيث انفصالها عن قضيّة تحقيق البلاغة ورفضه كلّ ما قد تشبّث به الباحثون في مسألة صفاء الألفاظ وتلاؤمهما، أفقد عناصر هامّة في تفسير فنون القول كقضيّة اللفظ الدقيق والعميق، والرمز، واللفظ المؤنس والعذب، والإيقاع وغيرها.

وهكذا لم يُعِر عبد القاهر أدنى التفات إلى حكمة المعنى، أو غرابته، أو ترابط الأفكار ترابطاً عضويّاً ونفسيّاً، أو قيمة هذا المعنى في تاريخ الإنسانيّة بإبراز ما يضفيه على النفس من وعي جديد بذاتها، وإدراك دقيق لما حولها.

فمنهجيّة عبد القاهر عبارة عن التشبّث بفلسفة بناء العبارة نحويّاً التي ظلّت تسير

---

١. الصورة البلاغية، ص٣٩٤.

٢. دلائل الإعجاز، ص٣٧.

في إطار الشكل، وافتقدت في مجال مباحث الإعجاز البلاغي للقرآن، التي لم تَفِ ببيان هذا الإعجاز وفاءً كاملاً.

فمنهج النحو الجمالي الذي يسميّه عبد القاهر «نظريّة النظم» كان يجب أن يصبح وسيلةً لفهم المعاني المفردة من أجل الوصول إلى المعاني الكلّيّة التي هي مرامي النصّ، وهذا أوّل الباب الأوّل، الذي يدخل فيه إلى رحاب الإعجاز.

ولكن نجد أنّ قضيّة الإعجاز عنده هي قضيّة «بلاغ» بالدرجة الأولى، وليست «البلاغة» إلّا التوفيق في هذا «البلاغ» بالعثور على الصورة المثلىٰ؛ لتحقيق المعنى وتأكيده في ذهن السامع.

وهكذا سارت فكرة النظم في إطار من فلسفة التبليغ والدعوى، وإقامة الدليل، وصار البحث عن الصورة المثلىٰ بين إمكانات صور التعبير يتّجه اتّجاهاً واحداً هو فكرة التأكيد والتحقيق لهذه الأسباب هوت أركان المنهج اللغوي الذي دعا إليه عبد القاهر حين غفل عن إمكانات التعدّد في اتّجاهات المعنى، فضلاً عن غضّه من شأن الجانب الصوتي في اللغة، وبيان العلاقة الإيجابيّة بين أصوات اللغة ومعانيها، وبينها وبين العاطفة والانفعال، وأثر ذلك كلّه في العمل الأدبي على الرغم من عمقها اللغوي، وتعبيرها عن اتّجاه مدرسة من المدارس الجماليّة عند العرب.

١١. أبو طاهر محمّد بن يحيى بن حيدر البغدادي (ت٥١٧هـ):

لقد بدأ المؤلّف في كتابه قانون البلاغة بتعريف البلاغة، وجعل ذلك جواباً لمن سأله عن البلاغة، ورغب في بيان حدودها ومحاسنها؛ إذ قال: «البلاغة ليست ألفاظاً فقط، ولا معاني فحسب، بل هي ألفاظ يعبّر بها عن المعاني، ولكن ليس كيفما اتّفق، ولا كيفما وقع؛ لأنّ ذلك لو جرى هذا المجرى لكان أكثر الناس بلغاءً؛ إذ كان أكثرهم يؤدّي عن المعاني التي يولدها بألفاظ تدلّ عليها، لكنّهم يخرجون عن طريق البلاغة، ومنهاج الكتابة من وجهين:

أحدهما: أن تكون الألفاظ مستكرهة مستوخمة غير مرصوفة ولا منتظمة.

والثاني: أن تكون كثيرة يغني عنها بعضها، ويمكن أن يعبّر عن المعنى الدالّ عليها بأقلّ منها[١].

فهو يشيّد بقيمة المعنى، ويرى أنّ بلوغ الغاية في اجتماع الألفاظ المتميّزة، والمعاني المنتخبة؛ إذ في كليهما نبع البلاغة، ومتى اجتمعا فقد اكتمل للكلام الحسن من أطرافه، فهو يرى ما يراه الجرجاني من أهمية الألفاظ في أداء المعاني، ولكنّه شدّد على أن تكون الألفاظ أقلّ من المعاني في المقدار والكثرة[٢]، وإن احتاج البليغ في موضع إلى الإطالة والإسهاب [وخاصّة في الخطابة][٣]، كما يحتاج في آخرَ إلى الاختصار والإيجاز، إلّا أنّ أكثر ما عليه الناس في البلاغة أنّها الاختصار، وتقريب المعنى بالألفاظ القصار[٤]، وعدّ ذلك من مذهب العرب وعاداتهم في العبارة حين فسرّوا البلاغة بأنّها «لمحة دالّة»[٥].

وعلى ضوء ذلك نجده حدّ البلاغة بقوله:

«هي أن يبلغ السامع أقصى نهاية المعنى الخاطر بقلبك، فيصوّره لك كتصوّره عندك بالإبانة عنه، والإفصاح به»[٦].

وذكر تعريفين آخرين:

الأوّل منها منسوب إلى الرشيد وهو أنّ «البلاغة: التقرّب من المعنى البعيد، والتباعد من حشو الكلام، ودنوّ المأخذ، وإيجاز في صواب، وقصد إلى الحجّة، وحسن الاستعارة»[٧].

والثاني لجعفر بن يحيى وهو «أن تحيط بمعناك، وتحكي عن مغزاك، وتخرجه من الشركة، ولا يستعين السامع عليه بطول الفكرة، ويكون سليماً من التكلّف، بريئاً

---

١. قانون البلاغة، ص٢٣.
٢. المصدر، ص ٢٤.
٣. قانون البلاغة، ص ٢٣_٢٤.
٤و٥. المصدر، ص٢٤.
٦. المصدر، ص٧٦.
٧. المصدر، ص٤٥، وكذلك، ص ٧٦؛ انظر: سرّ الفصاحة، ص٣١٦ و٣١٧؛ وكذلك: ديوان المعاني، ج ٢، ص٨٨.

من الصنعة، وبعيداً من التقعّر، غنيّاً عن التأويل»[١].

وذكر في موضع آخر شروط الخائض في هذا المضمار، فقال: «واعلم ـ أسعدك الله ـ أنّه لا يتّسع جريك في مضمار البلاغة وإن كانت القريحة في نهاية الذكاء والثقافة إلّا بالاتّساع في دراسة العلوم، والافتنان في الآداب، وحفظ مجامع اللغة، والنظر في أحكام الكتاب والسنّة؛ لتتفقّه في لحن المنطق، وتنفسح في معرفة الألفاظ؛ فلا تدع في بداهة، بل تتجوّل في خطاب أو كتاب؛ ابتداءً أو جواباً، عزوب لفظ من اللغة، أو استعجام غريب من القول عليك»[٢].

١٢. فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ):

لم تأخذ لفظة «البلاغة» دلالتها المعروفة عن الرازي، بل هي عنده «بلوغ الرجل بعبارته، كنه ما في قلبه مع الاحتراز عن الإيجاز المخلّ، والإطالة المملّة»[٣]، ولكنّه ربط الفصاحة والبلاغة بالمعنى، ونحا منحىٰ عبد القاهر في فهمها. فلذلك يقول: «إنّ المقصود من الكلام إفادة المعاني، وهذه الإفادة ـ كما عرفت ـ على وجهين: إفادة لفظيّة، وإفادة معنويّة.

فأمّا الإفادة اللفظيّة، فيستحيل تطرّق الكمال والنقصان إليها.

وأمّا الإفادة المعنويّة، فلأجل أنّ حاصلها عائد إلى انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه من اللوازم، واللوازم كثيرة وهي تارةً تكون قريبة، وتارةً بعيدة لا جرم صحّ تأدية المعنى الواحد بطرق كثيرة، وصحّ في تلك الطرق أن يكون بعضها أكمل من بعض في إفادة ذلك المعنى وتأديته، وبعضها أضعف وأنقص، فهذا ما يتعلّق بالبلاغة بسبب المفردات.

وأمّا البلاغة العائدة إلى النظم والتركيب، فتحقيق القول فيها أنّ الكلام المنظوم لا محالة مركّب من المفردات، وتلك المفردات أمكن تركّبها على وجه يفيد ذلك

---

١. قانون البلاغة، ص٧٦؛ زهر الآداب، ج١، ص١٠٩؛ كتاب الصناعتين، ص٤٨؛ البيان والتبيين، ج١، ص٧٤.
٢. قانون البلاغة، ص٦٦؛ عزب: بَعد وَغاب.
٣. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص٨٩؛ وكنه الشيء: حقيقته ولبّه.

المعنى المقصود، وأمكن تركّبها على وجه لا يفيد ذلك المقصود.

ثمّ للتركيب المفيد مراتبُ كثيرةٌ، ولها طرفان وأوساط، فالطرف الأعلى هو أن يقع ذلك التركيب بحيث يمتنع أن يوجد ما هو أشدّ تناسباً واعتدالاً في إفادة ذلك المعنى منه، والطرف الأسفل هو أن يقع على وجه لو صار أقلّ تناسباً منه لخرج عن كونه مفيداً لذلك المعنى»[١].

ويمضي فيجعل للكلام طرفين: أعلى وأسفل وبينهما مراتب مختلفةٌ، ويخرج الأسفل من البلاغة، وأمّا سائر المراتب، فإنّ كلّ واحدة منها إذا اعتبرت بالنسبة إلى ما تحتها تكون بلاغة وفصاحة، وأمّا الطرف الأعلى وما يقرب منه، فهو المعجز[٢].

ثمّ يأخذ في بيان الجملة التي خصّصها للمفردات ويقول: إنّ المقصود منها بيان الألفاظ المفردة في دلالتها الوضعيّة ودلالتها المعنويّة؛ لذلك رتّبها على قسمين: القسم الأوّل: خاصّ بالدلالة الوضعيّة للألفاظ، والقسم الثاني: خصّصه للدلالة المعنويّة.

لقد أولى فخر الدين الرازي عنايةً فائقة للكلمة كونها مقوّماً بلاغيّاً مهمّاً، فالكلمة لدى الرازي كانت بمثابة كيان قائم بنفسه رغم الارتباط الوثيق الذي يشدّه إلى البناء المتكامل الذي يصطلح عليه على جاري العادة تحت اسم التعبير هي (أي المفردة) جزء أساس في عمليّة التعبير برمّتها.

وبسبب ذلك فقد شجر خلاف بينه وبين عدد من البلاغيّين، سواء ممّن عاصروه، أو ممّن جاؤوا بعده.

١٣ السكّاكي (ت٦٢٦هـ):

لقد رأينا بأنّ أكثر العبارات التي ردّدها البلغاء والنقّاد والأدباء إنّما قصدوا بها ذكر أوصاف للبلاغة، ولم يقصدوا حقيقة الحدّ ولا الرسم، وجدناها من بدايتها

---

١. المصدر، ص٩٢.

٢. نهاية الإيجاز، ص٩٣.

تنبعث من مبدأ أساس، ألا وهو الاقتصار على انتباه السامع، وذلك يتجلّى بقدرة المتكلّم على التحكّم في إيصال ما يحويه ضميره إلى المخاطب، وإلى أن محّض السكّاكي تلك الإملاءات غير الوافية أو الحدود الناقصة، وهذّب مسائله، ورتّب أبوابه، وقرّب أحكامه، فقد عرف البلاغة تعريفاً دقيقاً، بقوله:

«هي بلوغ المتكلّم في تأدية المعاني حدّاً، له اختصاص بتوفية خواصّ التراكيب حقّها، وإيراد التشبيه والمجاز والكناية على وجهها»[١].

ولم يشر بهذا التعريف إلى مباحث علم البديع، وهي وجوه يؤتى بها لتحسين الكلام لاحقاً إيّاه بعلمي المعاني والبيان، فلم يكن ينظر إليه كعلم مستقلّ بذاته.

ويرى أنّ للبلاغة طرفين: أعلى وأسفل ويتباينان تبايناً لا يتراءى له ناراهما، وبينهما مراتب ـ تكاد تفوق الحصر ـ متفاوتة، فمن الأسفل تبتدئ البلاغة وهو القدر الذي إذا نقص منه شيء التحق ذلك الكلام بما يشبه أصوات الحيوانات، ثمّ تأخذ في الزيادة إلى أن تبلغ حدّ الإعجاز وهو الطرف الأعلى وما يقرب منه[٢].

ولم يجعل الفصاحة لازمة للبلاغة، بل اكتفى بتقسيمها إلى قسمين:

قسم راجع إلى المعنى، وقسم راجع إلى اللفظ.

وقد أشار القزويني إلى ذلك بقوله: «وجعل الفصاحة غير لازمة للبلاغة وحصر مرجع البلاغة في الفنّين، ولم يجعل الفصاحة مرجعاً لشي منها»[٣].

وقال التفتازاني: «ولم يجعل البلاغة مستلزمة للفصاحة، وحصر مرجعها في المعاني والبيان دون اللغة والصرف والنحو»[٤]، ويرى التفتازاني أنّ الاستلزام متحقّق[٥]، وكذلك يرى أن مرجع البلاغة إلى جميع تلك العلوم لا إلى مجرّد

---

١. مفتاح العلوم، ص ١٧٥.

٢. مفتاح العلوم، ص١٧٦.

٣. الإيضاح، ص ٢٥١ في باب تقسيم السكّاكي للبلاغة، ولعلّ أصل التركيب هو «ولم يجعل للفصاحة مرجعاً في شيء منهما» أي من الفنّين اللذين جعلهما مرجعاً للبلاغة.

٤. المطوّل، ص ٢٥.

٥. وذلك لأنّ بلاغة الكلام عنده هي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، فالفصاحة مأخوذة فيها بالصراحة، ←

المعاني والبيان.

ولكن السكّاكي ـ مع ذلك كلّه ـ يرى أنّ البلاغة بمرجعيها، والفصاحة بنوعها «ممّا يكسو الكلام حلّة التزيّن ويرقيه أعلى درجات التحسين»[1].

ولذلك نراه حينما حلّل بعض آيات القرآن اتّخذ من مرجعي البلاغة والفصاحة مقياساً؛ لإظهار ما فيها من صور بيانيّة من روعة وتأثير في النفوس[2].

١٤. ابن الأثير (ت٦٣٧هـ):

رأى ابن الأثير أنّ البلاغة في أصلها اللغوي عبارة عن «الوصول والانتهاء» يقال: بلغتُ المكان: إذا انتهيتُ إليه، ومبلغ الشيء: منتهاه، وسمّي الكلام بليغاً من ذلك، أي: أنّه قد بلغ الأوصاف اللفظية والمعنوية[3].

وبيّن أنّ البلاغة شاملة للألفاظ والمعاني، وأنّها أخصّ من الفصاحة ـ كالإنسان من الحيوان ـ يقال: كلّ كلام بليغ فصيح، وليس كلّ كلام فصيح بليغاً، وعلى ضوئه فكلّ ما يوصف بالبلاغة يوصف بالفصاحة من غير عكس.

وقد سبق ـ أنّ أوّل من أشار إلى فرق بين الفصاحة والبلاغة هو أبو هلال العسكري فجعل الأولى مقصورة على اللفظ، وجعل الثانية ـ أي البلاغة ـ إنهاء المعنى إلى القلب، فكأنّها مقصورة على المعنى، وقد اختلف علماء البلاغة في هذا المعنى، فبينما نجد ابن سنان الخفاجي يأخذ به في كتاب سرّ الفصاحة نجد أنّ ابن الأثير لا يوافقه في المثل السائر بل اعتبر الفصاحة والبلاغة من واد واحد وإن كانت الفصاحة أعمّ والبلاغة أخصّ؛ لأنّ الفصاحة تشمل اللفظ والمعنى، والبلاغة تشمل

← وكذلك الكلام البليغ بأنّه ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ، فالفصاحة مأخوذة منه ضمناً. وعليه فالفصاحة جزء من البلاغة ـ كالحيوان فإنّه جزء من الإنسان (الحيوان الناطق) ـ فتكون البلاغة أخصّ من الفصاحة ولم يجعل السكّاكي البلاغة مستلزمة للفصاحة؛ لأنّ تعريفه للبلاغة ـ كما تقدّم ـ شاهد على ذلك.

١. مفتاح العلوم، ص١٧٩.

٢. أساليب بلاغية، ص٥٩؛ البلاغة والتطبيق، ص ٧٨٠.

٣. المثل السائر، ج ١، ص ٨٤.

المعنى وحده، فهي أخصّ بالنسبة للفصاحة[١].

ويرى الصفدي فرقاً دقيقاً بين الاصطلاحين، فيستدرك على ابن الأثير قائلاً: «والذي أقوله إنّما هو أنّ بين البلاغة والفصاحة عموماً من وجه وخصوصاً من وجه، وبيان ذلك، أمّا عموم البلاغة، فلأنّها تتناول الكلام الفصيح ـ أعني الحسن البيّن ـ وغير الفصيح ـ أعني الغريب الوحشي، وعموم الفصاحة؛ فلأنّها تتناول الألفاظ العذبة الحسنة مفردة ومركّبة، أمّا خصوص البلاغة فإنّها لا تتناول إلّا الألفاظ المركّبة فقط، فثبت أنّ بين البلاغة والفصاحة عموماً من وجه وخصوصاً من وجه، ومثل هذا لا يبيّنه ابن الأثير.

وفرّق ابن الأثير بين البلاغة والفصاحة من وجه آخر غير الخاصّ والعامّ، وهي أنّها لا تكون إلّا في اللفظ والمعنى بشرط التركيب، فإنّ اللفظة المفردة لا تنعت بالبلاغة وتنعت بالفصاحة؛ إذ يوجد فيها الوصف المختصّ بالفصاحة وهو الحسن. وأمّا وصف البلاغة، فلا يوجد فيها لخلوّها من المعنى المفيد الذي ينتظم كلاماً[٢].

ويفهم أنّ البلاغة عند ابن الأثير غير الفصاحة[٣]، إلّا أنّه جعلها شاملة للفصاحة إذ يقول:

الأوّل منها: اختيار الألفاظ المفردة وحكمها حكم اللآلي المبدّدة، فإنّها تتميّز وتنتقى قبل النظم.

---

١. كتاب الصناعتين، ص٨ (طه البجاوي)؛ أنظر: تاريخ النقد الأدبي لمحمد زغلول سلام، ص٢٤. ويأخذ ابن أبي الأصبع بالمفهوم السابق لكلّ من الفصاحة والبلاغة على اعتبار أنّ البلاغة مختصّة بالألفاظ المركّبة، والفصاحة مختصّة بالألفاظ العامّة أو المفردة والمركّبة، فيقول في باب «الفرائد» من كتاب تحرير التحبير: وهو مختصّ بالفصاحة دون البلاغة؛ لأنّه عبارة عن إتيان المتكلّم في كلامه بلفظة تنزل منزلة الفريدة من حبّ العقد، وهي الجوهرة لا نظير لها تدلّ على عظم فصاحته وقوّة عارضته وجزالة منطقه، وأصاله عربيّته بحيث تكون هذه اللفظة إذا أسقطت من الكلام عزّت على الفصحاء غرابتها وأخذ بهذا ابن حجّة فقال: وقيل: البلاغة في المعاني والفصاحة في الألفاظ، يقال: معنى بليغ، ولفظ فصيح، والفصاحة أعمّ من البلاغة؛ لأنّ الفصاحة تكون صفة للكلمة والكلام. يقال: كلمة فصيحة، وكلام فصيح، والبلاغة لا يوصف بها إلّا الكلام. فيقال: كلام بليغ. ولا يقال: كلمة بليغة.

٢. المثل السائر، ج ١، ص١٤٩.

٣. أي يرى أنّ الفصاحة تطلق على المفرد، وأمّا البلاغة، فلا تطلق عليه وإن اجتمعتا في الكلام المركّب الذي يصدق عليه أنّه بليغ فصيح.

الثاني: نظم كلّ كلمة مع أختها المشاكلة لها؛ لئلّا يجيء الكلام قلقاً نافراً عن مواضعه، وحكم ذلك حكم العقد المنظوم في اقتران كلّ لؤلؤة بأختها المشاكلة لها.

الثالث: الغرض المقصود من ذلك الكلام على اختلاف أنواعه، وحكم ذلك حكم الموضع الذي يوضع عليه العقد المنظوم. فتارةً يجعل إكليلاً على الرأس، وتارةً يجعل قلادة في العنق، وتارةً يجعل شيظاً في الأذن، ولكلّ موضع من هذه المواضع هيئة من الحسن... فالأوّل والثاني من هذه الثلاثة المذكورة هو المراد بالفصاحة والثلاثة بجملتها هي المراد بالبلاغة».

وفي كلّ ما أبداه لم يصل إلى الدرجة التي كان يحقّ لنا بمقتضاها أن نقول: إنّه تطوّر بتعريف البلاغة أكثر ممّن تقدّمه من العلماء؛ إذ أنّه جعل الفصاحة راجعة إلى الألفاظ، والبلاغة راجعة إلى المعاني.

١٥. القزويني (ت ٧٣٩هـ):

هذّب القزويني ما وضعه السكّاكي، مضيفاً إليه ما يحتاج إليه من الأمثلة والشواهد، ولم يأل جهداً في تحقيقه وتهذيبه، ورتّبه بنحو يكون أقرب تناولاً من ترتيب السكّاكي، ولم يكتف بذلك وإنّما أضاف إليه فوائد عثر عليها في كتب المتقدّمين، وضمّ نتفاً ممّا وضعه عبد القاهر الجرجاني، وزوائد لم يظفر بها في كلام أحد[١].

وكان الخطيب القزويني آخر من وقف عند البلاغة من المتأخّرين، وميّز بين بلاغة الكلام وبلاغة المتكلّم، فقال عن الأولى:

«وأمّا بلاغة الكلام، فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته»[٢].

وعن الثانية: «بلاغة المتكلّم أنّها ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ»[٣].

---

١. انظر: الإيضاح، ص١٨ و١٩ و٢٠.
٢. المصدر، ص٢٠.
٣. المصدر، ص٢١.

فيكون التعبير بالكلام فنّاً أدبيّاً على طبق مقتضى الأمر الداعي للتكلّم، أي: أنّها تكشف مدى مطابقة ما يحمله الضمير من صُوَر؛ ليعبّر بها في واقع أدبي يحمل شحنة عاطفيّة بكثافات متفاوتة. وهذا يقتض أن يؤتى بالكلام على صفة مخصوصة تستوحي من دارسة التعبير الأدبي وأساليبه حتّى يضعه أمام أصول الأدب وجماله، وتتضمّن إلى جانب ذلك الطاقة الأدبيّة، أو الملكة أو الاقتدار على التعبير عند الأديب، كما أنّها تقصدها، ويتناسب ارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب، وانحطاطه بعدم مطابقته له[١]، أي مطابقته لمقتضى الحال وهو الأمر الذي اعتبره المتكلّم مناسباً بحسب السليقة، أي الطبيعة العربيّة، فيما إذا كان المتكلّم من العرب الخلّص، أو بالممارسة لتركيب البلغاء والتتبّع لخواصّها فيما إذا كان من غير العرب الخلّص ـ سواء كان التتبّع بواسطة أو بغير واسطة.

فالأوّل كالأخذ من القواعد المدوّنة، فإن تلك القواعد مأخوذة من التتبّع والأخذ منها بواسطة كالذي يراه المتكلّم من أنّ التأكيد مناسب للإنكار من أجل تتبّع تراكيب البلغاء، وتحصيله منها إن كان الكلام من المنكِر لابدّ أن يؤكّد.

والثاني: كالذي يراه المتكلّم من أنّ التأكيد مناسب للإنكار من أجل كونه عارفاً بالقواعد المدوّنة التي سمّيت بعلم المعاني، كأن يكون التأكيد مناسباً للإنكار في نظره ينتهي إلى تتبّع تراكيب البلغاء بواسطة واحدة، وهي القواعد إذ إنّها مأخوذة من تلك التراكيب ومستنبطة منها.

والمراد بالاعتبار الذي ذكره القزويني في المقام هو الأمر المعتبر؛ لأنّ ما ينظر إليه المتكلّم ويراه مناسباً للمقام فيراعى حاله ليس نفس الاعتبار الذي هو فعل من أفعاله، بل إنّما هو التأكيد أو التجريد أو الحذف أو الإثبات أو غيرها من مقتضيات الأحوال، فمثلاً إذا قال المتكلّم في مقام الإنكار: إنّ عبد الله قائم. فقد نظر إلى التأكيد وتصوّر ما فيه من الخصوصيّة الموجبة لكونه مناسباً للمقام، فراعى حاله وشأنه، أي: أتى به في الكلام. وقد علّق التفتازاني على ذكر القزويني للاعتبار بقوله:

---

١. المصدر، ص٢٠.

«اعتبار هذا الأمر في المعنى أوّلاً وبالذات وفي اللفظ ثانياً وبالعرض»؛ لأنّ كلّ متكلّم عند قصد إبراز ما في ضميره يتصوّر المعنى بماله من الخصوصيات أوّلاً، ثمّ يأتي باللفظ على حذو المعنى الذي تصوّره، إذ إنّ مرحلة ترتيب المعاني قبل ترتيب الألفاظ. فاعتبار التأكيد أو التجريد أو غيرهما من مقتضيات الأحوال يكون في المعاني أوّلاً وبالذات، وفي الألفاظ ثانياً وبالعرض، ولا فرق في ذلك بين الحذف وغيره من مقتضيات الأحوال.

ثمّ شرع في بيان تفاوت المقامات واختلافها والتي هي عين اختلاف مقتضيات الأحوال، فقال: «ومقتضى الحال مختلف، فإنّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التنكير يباين مقام التعريف، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكرِ يباين مقام الحذف، ومقام القصر يباين مقام خلافه[1]، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب والمساواة، وكذا خطاب الذكي يباين خطاب الغبي، وكذا لكلّ كلمةٍ مع صاحبتها مقامٌ إلى غير ذلك»[2].

وقد أشار في هذا النصّ إلى ضبط مقتضيات الأحوال في أقسام ثلاثة:

الأوّل: ما يتعلّق بأجزاء الكلمة وهو أنّ مقام كلّ من التنكير والإطلاق، والتقديم والذكر والقصر يباين مقام خلافه[3].

---

١. أي فلا يكون مقام يناسبه التنكير ومقابله، ولا مقام يناسبه الإطلاق ومقابله وهكذا.

٢. الإيضاح، ص ٢٠.

٣. من المعلوم أنّ المقامات بالنظر إلى هذا القسم ليست منحصرة في مقام التنكير ومقام خلافه ومقام الإطلاق ومقام خلافه... الخ فإنّ مقام كون المسند إليه مخصوصاً بشيء من التوابع ـ أيضاً ـ يباين مقام خلافه، وكذلك مقام كون المسند مفرداً فعلاً يباين مقام كونه مفرداً اسماً، ومقام كونه جمله اسميّة يباين مقام كونه جملة فعليّة وهكذا. والحاصل أنّ كلام القزويني (فمقام كلّ من التنكير والإطلاق... الخ) متكفّل لبيان ضبط مقتضيات الأحوال على نحو الإشارة الإجماليّة ولتفاوت المقامات على نحو التفصيل بمعنى كونه دالاً عليه بالمطابقة وصريحاً لا بمعنى أنّه متكفّل لبيان تفاوت جميع المقامات الكائنة لمقتضيات الأحوال.
وكذلك لم يتعرّض من القسم الثاني إلّا لأمر كلي وهو أنّ مقام الفصل يباين مقام الوصل ولم يتعرض للوجوه الكائنة في الفصل والوصل والتي ستذكر في علم المعاني...
وكذلك لم يتعرّض من القسم الثالث إلّا لأمر كلي من دون تفصيل.

الثاني: ما يتعلّق بالجملتين وهو مقام الفصل، الذي يباين مقام الوصل.

الثالث: ما لا يختصّ بشيء من ذلك، بل يتعلّق بهما معاً، كمباينة مقام الإيجاز لمقام الإطناب والمساواة، وكلّ هذا تجده مفصّلاً في علم المعاني.

ومرجع البلاغة ـ عند القزويني ـ إلى أمرين:

أ) الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد.

ب) الاحتراز عن الأسباب المخلّة بالفصاحة.

وقسم البلاغة إلى ثلاثة أقسام:

فكان ما يحترز به عن الخطأ علم المعاني، وما يحترز به عن التعقيد المعنوي علم البيان، وما يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال وفصاحته علم البديع.

فالبلاغة ـ عنده ـ ثلاثة: ١. علم المعاني، ٢. علم البيان، ٣. علم البديع.

ولم يخرج البلاغيّون المتأخّرون عن هذا التعريف والتقسيم، وأصبح مصطلح البلاغة يضمّ هذه العلوم الثلاثة.

* * *

الفصل الثالث

البلاغة اصطلاحاً

تقع البلاغة في الاصطلاح: وصفاً للكلام والمتكلّم فقط.

ولا توصف «الكلمة» بالبلاغة لقصورها عن الوصول بالمتكلّم إلى غرضه، ولعدم السماع بذلك.

أمّا بلاغة الكلام، فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحة ألفاظه.

وأمّا بلاغة المتكلّم، فهي ملكة في النفس يقتدر بها صاحبها على تأليف كلام بليغ مطابق لمقتضى الحال مع فصاحته في أيّ معنى قصده.

والعلم الذي له مزيد اختصاص بالبلاغة هو علم المعاني الذي يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق اقتضاء الحال.

وكذلك علم البيان الذي يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال.

والبلاغة متكفّلة بالإتيان بهذين الأمرين على وجه تامّ؛ لأنّ علم المعاني كامل للمطابقة، وعلم البيان كامل للخلوص من التعقيد المعنوي.

أمّا علم البديع، فهو لتزيين الألفاظ أو المعاني بألوان بديعة من الجمال اللفظي أو المعنوي.

فمن أتقن هذه العلوم وأحاط بها وراعى هذه الأمور حق الرعاية يأتي بكلام هو الطرف الأعلى من البلاغة، ويرتقي به في مدارج الأدب؛ ليحط في برزخ هو فوق طاقة البشر، ودون ذرى الإعجاز.

فليست البلاغة ـ قبل كلّ شيء ـ إلّا فنّاً من الفنون يعتمد على صفاء الاستعداد

الفطري، ودقّة الإدراك للجمال، وتبيين الفروق الخفيّة بين صنوف الأساليب، هدفه التأثير الذي هو ناحية من نواحي الجمال اللفظي أو المعنوي.

وهذا لا يقوم إلّا على:

أوّلاً: الإبداع الذي ينتج من ملكة، أو قدرة على التعبير في التصرّف في أغراض الكلام وفنونه.

ثانياً: الذوق والإحساس الروحاني، اللذين يقفان على مواطن الجمال في الأدب، ومرانة يد لا تجحد في تكوين الذوق الفنّي، وتنشيط المواهب الفائزة.

وبحث الذوق الذي ظلّ الأقدمون[١] ينوهون به هو الأساس أيضاً في بحث المحدثين، الأمر الذي يقرّبنا من المجالات المختلفة للدراسات الأدبيّة، وللتعبير الأدبي، ومطابقة مقتضيات أحوال المخاطبين.

ثالثاً: الإطلاع على كمّيّة الأحوال، أي معرفة عددها وكيفيّتها في الشدّة والضعف، ورعاية الاعتبارات بحسب المقامات، وهذه تختصّ بقسم أساسي من موضوعات علم البلاغة وهي «علم المعاني» الذي لا يتعدّى إيحاؤه دارسة التعبير الأدبي وأساليبه.

رابعاً: الربط بين حال السامع ونفسيّة المخاطب. كإلقاء الخبر مجرّداً من التوكيد، أو مؤكّداً بمؤكّد واحد، أو مؤكّداً بأكثر من مؤكّد، تبعاً لحال السامع من خلوّ الذهن أو التشكك أو الإنكار وللبلاغة الحديثة رأي في هذه المسألة، فهي ترى أنّ إلقاء الخبر مؤكّداً أو غير مؤكّد لا يتبع حال المخاطب دائماً، وإنّما يتبع حال المتكلّم نفسه أحياناً، فالمتكلّم إذا كان صادقاً في إلقاء خبره لا يجد نفسه في حاجة إلى التوكيد، أمّا إذا أراد التمويه فإنّه يلجأ إلى التوكيد بمؤكّد أو أكثر على حسب ما يلابس خبره من الشكّ أو الإنكار، ومن ذلك أيضاً الاحتراس في باب الإطناب؛ لمنع توهّم السامع شيئاً غير مقصود.

وهناك إشارات للأمر الثالث والرابع في قول عليّ بن الحسين بن عليّ عليهما السلام

---

١. انظر: دلائل الإعجاز، ص ٤٢٠.

«لو كان الناس يعرفون جملة الحال في فضل الاستبانة، وجملة الحال في صواب التبيّن[١] لأعربوا عن كلّ ما تخلج في صدورهم، ولوجدوا من برد اليقين ما يغنيهم عن المنازعة إلى كلّ حالٍ سوى حالهم، على أنّ دَرْكَ ذلك كان يُعَدّ مهمّاً في الأيّام القليلة العدّة. والفكرة القصيرة المدّة. ولكنّهم من بين مغمور بالجهل، ومفتون بالعجب، ومعدول بالهوى عن باب التثبت ومصروف بسوء العادة عن تفضيل التعلّم».

فجملة الحال هي الأمر الداعي إلى التكلّم على وجه مخصوص، أي: مراعاة أحوال المتكلّم في رغباته، واتّجاهاته لما يتحدّث عنه من حبّ، أو كره، أو تلذّذ، أو تألّم وأحوال المخاطب من حيث إنكاره أو موافقته عليه، أو من حيث ذكائه وغبائه ولكلّ ذلك أثر في القول وفي صوغ العبارات، وكذلك مراعاة مقام الكلام، وبقيّة الملابسات التي تحيط بالمتكلّم، والسامع، والموضوع، ووزن الكلمات قبل لفظها حتّى يأتي الكلام مناسباً لمقتضى الحال؛ لأنّ ما يحسن عند الذكي لا يحسن عند الغبي، وما يناسب ذا الجدّ لا يناسب الهزلي. إنّ اختيار الموضوع له هدف، واستحضار صورته تجسّد الفكرة، وبالتدفّق الحيوي يتحكّم باللفظ، واختياره وتأثيره حتّى يصل إلى حدّ الإبداع، والقدرة الفنّيّة، التي تهيّأت له في نقل مشاعره إلى الآخرين، وبعث الإحساس بالجمال، إذن لابدّ للبليغ أوّلاً من التفكير في المعاني التي تجيش في نفسه، وهذه يجب أن تكون صادقة ذات قيمة وقوّة يظهر فيها أثر الابتكار وسلامة النظر، ودقّة الذوق في تنسيق المعاني، وحسن ترتيبها. فإذا تمّ له ذلك عمد إلى الألفاظ الواضحة والمؤثّرة والملائمة، فألّف بينها تأليفاً يكسبها جمالاً وقوّة.

إذاً عناصر البلاغة لفظ ومعنى وتأليف للألفاظ يمنحها قوّةً وتأثيراً وحسناً، ثمّ

---

١. التبيان: هو الكلام الفصيح المقترن بدليل أو برهان. فهو أخصّ من البيان. والتبيان أبلغ من البيان؛ لأنّ زيادة البناء تدلّ على زيادة المعنى غالباً فهو بيان مع برهان. وقيل: مع كدّ خاطر، وأعمال قلب (شروح التلخيص، الدسوقي، ج ١، ص٩).

دقّة في اختيار الكلمات والأساليب على حسب مواطن الكلام، ومواقعه، وموضوعاته، وحال السامعين، والنزعة النفسيّة التي تتملّكهم، وتسيطر على نفوسهم.

وقد تكون البلاغة فطريّة لا يوجد فيها استخدام خاصّ ليمكّن إدخالها ضمن نطاق العلوم البلاغيّة التي اصطلحوا عليها، فلا يكون فيها تشبيه ولا استعارة ولا جناس، ولا طباق، ولا أيّ لون آخر من تلك المصطلحات، كقول الشاعر في وصف وادي الأندلس:

وقانا لفحة الرمضاء وادٍ سقاهُ مضاعف الغيث العميم

والمعنى: التمسنا من «لفحة الرمضاء» ما يوحي به إلى نفوسنا بلفحة الهواء الساخن تضرب وجوهنا، ويحملنا على أن نرفع إليها أيدينا؛ لنقيها لفح هذا الهواء، ولو وضعنا بدل هذا التعبير تعبيراً آخر، مثل «وقانا شدّة الحرّ» لفتر هذا الإحساس وانطفأت وقدة المعنى.

وقد تكون عفويّة بأن لا يتكلّف في الصياغة، كما قال أبو العتاهيّة في رثاء ابنه:

بكَيْتُكَ ـ يا عَليُّ ـ بدَمْعِ عَيْني فَما أغنى البُكاءُ عَليكَ شيّاً

وكانت في حَياتِكَ لي عِظاتٌ وأنتَ اليَوْمَ أوعَظُ مِنْكَ حَيّاً[1]

أو أن يلجأ البليغ إلى التعبير الخيالي، الذي لا يتقيّد بالمعاني الحقيقيّة للألفاظ، بل يتجاوزها إلى دلالات جديدة، كأن يهيّئ للألفاظ نظاماً وجوّاً يسمحان لها بأن تسع كلّ رصيدها من الإيقاع والتصوير.

والقرآن يسعفنا بالنظائر، فقد يستقلّ لفظ واحد برسم صورة حيّة لمعنى ثقيل لا بمحتواه المجرّد، بل بجرسه تارة، وصورته أخرى، وبجرسه وصورته معاً.

فاستمع إلى كلمة «مزحزحهِ» في قوله تعالى:

﴿وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ تصوّر لك عمليّة الزحزحة التي تحاول تحريك شيء ثقيل عن مكانه، ولكن عبثاً، لأنّه ثقيل لا يتحرّك وإن تحرّك بمحاولة مرهقة،

---

١. ديوان أبي العتاهية (دار الارقم، بيروت، ١٩٩٧م)، ص٣٦٩.

فسرعان ما يتدحرج إلى حفرته التي تركّز فيها على أثر ثقله.

وكلمة «يصطرخون» في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نارُ جَهَنَّمَ لا يُقْضىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذابِها كَذٰلِكَ نَجْزِى كُلَّ كَفُورٍ * وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيها رَبَّنا أَخْرِجْنا نَعْمَلْ صالِحاً غَيْرَ الَّذِى كُنّا نَعْمَلُ﴾[1].

إذ يخيّل إلينا جرسها الغليظ، غلظ الصراخ المختلط المتجاوب من كلّ مكان، المنبعث من حناجر مكتظة بالأصوات الخشنة، كما تلقى إليك صورة ظلّ الإهمال لهذا الاصطراخ الذي لا يجد من يهتمّ به أو يلبيّه وتلمح من وراء ذلك كلّه صورة ذلك العذاب الغليظ الذي هم فيه يصطرخون.

ومنها كلمة «عتلّ» في تمثيل الغليظ الجافي المتشدّق، ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيمٍ﴾[2].

وهكذا كلمتا «الصاخّة» و«الطامّة» اللتين اشتقّهما القرآن ليوم القيامة، فإنّ الصاخة لفظة تكاد تُخرج صماخ الأذن في ثقلها وعنف جريها، وشقّها للهواء شقّاً حتّى يصل الأذن ملحاً. والطامّة: لفظة ذات دويّ وطنين تخيل إليك أنّها تطمّ وتعمّ كالطوفان يغمر كلّ شيء ويطويه.

❊ ❊ ❊

---

١. فاطر: ٣٧.

٢. القلم: ١٣.

الفصل الرابع

الفصاحة والبلاغة والإعجاز

من أحاط علماً بالفصاحة وتغلغل فكره في إحراز البلاغة، عرف أنّ بين ما ورد في التنزيل، وبين ما أُثِر عن العرب في الفصاحة والبلاغة، بوناً لا تدرك غايته، وبعداً لا يحصر تفاوته، ولهذا فإنّ من كان من المفسّرين نظره لكلام الله مقصوراً على معرفة المعاني الإعرابيّة وبيان مدلولات الألفاظ الوضعيّة لا غير من غير بيان ما تضمّنه من أنواع الفصاحة والبلاغة وتقرير مواقعها الخاصّة وعناصرها المتنوّعة والكشف عن سرّ هذه الألوان وأثرها في بيان الفكرة أو توضيح الصورة؛ فإنّه يعدّ مقصّراً في تفسيره؛ لكونه قد أخلّ بمعظم علومه، وأهملها وأعرض عن أجلّ مقاصده وهو الإعجاز؛ لأنّه موقوف على ما ذكرناه من معرفة الفصاحة والبلاغة جميعاً.

ولذا قال الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) على ما نقله عنه الزمخشري في مقدّمة كشّافه:

«ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلّا رجل قد برع في علمين مختصّين بالقرآن وهما: علم المعاني، وعلم البيان»[١].

ونحن لا نشكّ في أنّ إعجاز القرآن ليس بالأمر الهيّن، الذي يسهل إدراكه وفهمه وتعليله في دقّة وإحاطة؛ لأنّه كمال البلاغة، فهو إضافة إلى ذلك يشتمل على الخواصّ، والمقتضيات الخارجة عن قدرة البشر، فكان غاية درجات البلاغة، لذا

---

١. أمّا علم البديع، فليس علماً مستقلاً، بل هو ذيل لعلمي: البلاغة. فله موضوع يتميّز به عن موضوع علم البلاغة بالحيثيّة المعتبرة في موضوعات العلوم. وله غاية أيضاً، فجعل علماً مستقلاً من العلوم الأدبيّة. ولمّا كان تابعاً للمعاني والبيان لذا فقد سبقاه في الحكم بالأجليّة، والأدقّيّة، لاختصاصهما بالقرآن.

أصبح معجزاً.

ولكن نستطيع أن نكشف بعض هذه الأسرار، وبعض وجوه الإعجاز في نظم القرآن من خلال ما قامت به الدراسات البلاغيّة والنقديّة حول هذا الموضوع.

إنّ اللغة العربيّة قبل نزول القرآن بتركيبها الأساسي كانت غاية في القوّة، عريقة في القدم، بعيدة المدى في وضوحها بالغةً مرتبةَ الكمال والنضج، مؤهّلة لتحمّل رسالة السماء، وكلمات الله، وأن تؤدّي ذلك كلّه للبشريّة بقدرة واقتدار.

وكانت اللغة العربيّة القرشيّة قد تهيّأت لتلقي هذا الحدث العظيم من خلال الأحداث التي جرت حولها خلال قرنين كاملين؛ استمداداً من اللغات ذات الأصل الواحد، واختصّت قريش بتهذيب اللغة؛ لأنّها كانت قائمة على سدانة الكعبة، ومثابة للقبائل العربيّة كافّة، فكانوا يجتمعون في موسم الحجّ، فيتعارفون ويتعاملون وكانت قريش تقوم منهم مقام المضيف، فتسمع من لهجاتهم ما لم يتسنّ لسواها، فكانت تأخذ ما رقّ من مشهور تلك اللغات، إضافة إلى رحلاتها التجاريّة إلى الشام، واليمن، وهو الّذي سمح لها بدوام التهذيب لأسلوبها.

وممّا زاد في صقل هذه اللغة الأسواق التي كانت تقيمها العرب للتعامل، والتفاخر، وتناشد الأشعار، ولسوق عكاظ، وذي المجنة تأريخهما الحافل.

لقد نزل القرآن الكريم بأصفى اللغات التي كان العرب ينظّمون فيها شعرهم، ويلقون فيها خطبهم، وبآمن أساليبهم، وأبلغ تشابيههم واستعاراتهم، وآلف كناياتهم، وأوجز تعابيرهم. فألفاظه ألفاظهم، ولكنّها كانت أفصح وأجزل وأعذب. ونظمه أحسن تأليفاً، وأشدّ تلاؤماً، ومعانيه أقوى تمكّناً. فإذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذّة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في حال آخر.

قال تعالى: ﴿لَوْ أَنْزَلْنا هـٰذَا ٱلْقُرْآنَ عَلىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ ٱللّٰهِ﴾[١].

وقال تعالى: ﴿ٱللّٰهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ

---

١. الحشر: ٢١.

يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ﴾[١].

وقد أسلم جماعة عند سماع آيات منه، كما وقع لجبير بن مطعم عندما سمع النبيّ ﷺ يقرأ في المغرب بالطور، قال: فلمّا بلغ هذه الآية: ﴿أَمۡ خُلِقُوا مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلخالِقُونَ﴾ إلى قوله ﴿ٱلۡمُصَيۡطِرُونَ﴾[٢]. كاد قلبي أن يطير قال: وذلك أوّل ما وقر الإسلام في قلبي الذي جعلهم يعجزون عن معارضته بسورة واحدة، أو بآيات يسيرة، ثمّ صار المعاندون له يقولون مرّة إنّه شعر، لما رأوه منظوماً، ومرّة إنّه سحر، لما رأوه معجزاً غير مقدور عليه، وقد كانوا يجدون له وقعاً في القلوب، وقرعاً في النفوس؛ يرهبهم ويحيّرهم، فلم يتمالكوا أن يعترفوا به، نوعاً من الاعتراف لذا قيل: إنّ له لحلاوة، وإنّ عليه لطلاوة[٣].

واختلف أهل العلم في وجه إعجاز القرآن، وأطالوا الكلام، وأتوا في ذلك على وجوه كثيرة، وكلّ يذكر نوعاً من أنواع إعجازه، وهي كلها حكمة وصواب[٤] فطائفة تنظر إلى خواصّه وفضائله. وأخرى تنظّر إليه من حيث قوّة نظامه، وتشريعه، والإتقان في المعاني، وثالثة إلى أسراره الكونيّة، وإخباره عن الغيب في الماضي والمستقبل. ورابعة إلى ما يصنعه في القلوب، وما يؤثّره في النفوس[٥]، وخامسة من جهة بلاغته، وأسلوبه، والجهة الأخيرة هي التي تتعلّق بموضوعنا، وقبل كلّ شيء يجب أن نستعرض أقوال العلماء بهذا الصدد؛ لتكون لنا فكرة عامّة، وصورة واضحة حول هذا الموضوع.

فقد ذهب المعتزلة إلى أنّ وجه إعجازه اشتماله على النظم الغريب، والوزن

---

١. الزمر: ٢٣.

٢. الطور: ٣٥-٣٧.

٣. انظر القصّة بالكامل في الإتقان، ج ٤، ص ٥؛ معاني القرآن، للفرّاء، ج ٢، ص ٢٠٢؛ أسباب النزول، ص ٢٩٥.

٤. إنّ تحديد بعض العلماء لوجوه الإعجاز في القرآن الكريم أن هي إلّا بعض الإعجاز لوجوه في القرآن، وليست كلّ وجوه الإعجاز فيه؛ لأنها غير منحصرة فيما ذكروه، بل قال تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّ ما فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ أَقۡلامٌ وَالبَحۡرُ يَمُدُّهُ مِنۡ بَعۡدِهِ سَبۡعَةُ أَبۡحُرٍ ما نَفِدَتۡ كَلِماتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧].

٥. استقصى العلماء وجوه إعجاز القرآن، وصنّفوا فيها المؤلّفات، وأنهى بعضهم وجوه إعجازه إلى ثمانين. انظر معترك الأقران، ج ١، ص ٣.

العجيب، والأسلوب المخالف لما استنبطه البلغاء من العرب في مطالعه، وفواصله، ومفاصله[١].

والجاحظ بحكم اعتزاله يرى أنّ القرآن معجز بنظمه وقد تحدّاهم بهذا النظم المعجز[٢]، ولكنّ الله رفع استطاعة الإتيان بمثل القرآن من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن...[٣].

وذهب الخطابي (ت ٣٨٥هـ) إلى أنّ الوجه الأوّل في الإعجاز القرآني هو الإحاطة الإلهيّة بأسرار اللغة حتّى جاء القرآن معجزاً لفظاً ومعنى ونظماً، وقد أرجع السرّ البلاغي الذي أعجز العرب عن الإتيان بمثل القرآن أو بسورة من مثله إلى عدّة أمور، منها:

١. أنّ علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربيّة، وألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل.

٢. أنّ إفهامهم لا تدرك جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ.

٣. أنّ معرفتهم لا تكمل لاستيفاء جميع وجوه النظم التي بها يكون ائتلاف الألفاظ، وارتباط بعضها ببعض.

٤. عدم قدرتهم على اختيار الأفضل على الأحسن.

من وجوه النظم وبيانه للسرّ البلاغي الذي أعجز العرب يصل إلى وضع نظريّته في الكلام، فيقول: «وإنّما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى قائم به، ورباط لهما ناظم، وإذا تأمّلت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة»[٤].

---

١. انظر: روح المعاني، ج ١، ص٢٧.

٢. انظر: رسائل الجاحظ على هامش الجزء الثاني من الكامل للمبرد، ص١٠٢ـ١٠٣. (المطبعة العلميّة، مصر ١٣٢٣) المقتبسة من كتاب منهج الزمخشري في تفسير القرآن للدكتور الجويني، ص٢٠٨، والإتقان، ج ٤، ص٦.

٣. الحيوان، ج ٤، ص٨٥ـ٩٣.

٤. انظر: بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (طبع دار المعارف، ١٩١٦، ذخائر العرب)، ص٢٤.

وأمّا الوجه الثاني في الإعجاز عنده، فهو ما للقرآن من أثر نفسي، فيقول: «قلت في إعجاز القرآن وجه آخر ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلّا الشاذّ من آحادهم وذلك صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس، فإنّك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً أو منثوراً ـ إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذّة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ـ وما يخلص من القرآن إليه...»[1] إنّ جمعه بين هذه الأقوال المختلفة ـ التي قد قيلت قبله ـ تدلّ على معرفة عميقة بجمال الكلام وبالبلاغة الحقيقيّة، وفهمه لها قريب ممّا نفهمه نحن الآن من صفات الأديب معان ساميةٌ؛ وأسلوب محكم جميل، وعاطفة قويّة تؤثّر في القلوب.

ويرى **أبو هلال العسكري** (ت ٣٩٥هـ) في مقدّمة كتابه: «إنّ الإعجاز هو ما خصّ الله القرآن من حسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف، وما ضمنه من الحلاوة، وجلّله من رونق الطلاوة مع سهولة كلماته، جزالتها، وعذوبتها، وسلاستها، إلى غير ذلك من المحاسن التي عجز الخلق عنها، وتحيّرت عقولهم فيها»، أي أنّ البلاغة هي دليل الإعجاز.

وأمّا **الباقلاني** (ت ٤٠٣هـ)، فقد أرجع رأيه ورأي الأشاعرة من أصحابه في وجوه إعجاز القرآن إلى ثلاثة أمور هي:

١. ما يتضمّنه من الإخبار عن الغيوب، وذلك ممّا لا يقدر عليه البشر، ولا سبيل لهم إليه.

٢. ما يتضمّنه من الإخبار عن الأمم الماضية مع أنّ الرسولﷺ كان أمّيّاً، ومعلوم بالضرورة أنّ هذا ممّا لا سبيل إليه إلّا عن تعلّم.

٣. ما فيه من بداعة النظم، والتأليف العجيب، والناهي في البلاغة إلى الحدّ الذي يعلم عجز الخلق عنه[2].

وهو يعترف بأخذ هذا الوصف من العلماء، ولكنّه يراه مجملاً، لذا فقد حاول أن

---

١. بيان إعجاز القرآن، ص٦٤.

٢. إعجاز القرآن، ص٣٣.

يفصّله بعض التفصيل... قائلاً: «فالذي يشتمل عليه بديع نظمه المتضمّن للإعجاز وجوه:

الوجه الأول: ما يرجع إلى الجملة (أي جملة القرآن كلّه) وذلك أنّ نظم القرآن على تصرّف وجوهه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختصّ به، ويتميّز في تصرّفه عن أساليب الكلام المعتاد...[١].

الوجه الثاني: أنّه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة، والتصرّف البديع، والمعاني اللطيفة، والفوائد الغزيرة، والحكم الكثيرة، والتناسب في البلاغة.

الوجه الثالث: أنّ عجيب نظمه وبديع تأليفه لا يتفاوت، ولا يتباين على ما يتصرّف إليه من الوجوه التي يتصرّف فيها من ذكر قصص، ومواعظ، واحتجاج، وحكم، وأحكام... وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها... وإنّما هو على حدّ واحد في حسن النظم، وبديع التأليف والرصف، لا تفاوت فيه، ولا انحطاط عن المنزلة العليا[٢].

الوجه الرابع: أنّ الكلام يتبيّن فضله، ورجحان فصاحته بأن تذكر منه الكلمة في تضاعيف كلام، أو تقذف ما بين شعر فتأخذه الأسماع، وتتشوّق إليه النفوس، ويرى وجه رونقه بادياً، غامراً ما يقرن به، كالدرّة التي ترى في سلك من خرز، وكالياقوته في واسطة العقد.

هذه بعض الاعتبارات والخصائص التي يراها الباقلاني في نظم القرآن وفي استوائه بها على مقام التحدّي والإعجاز، وهي آراء قد سبقه إليها غيره من العلماء، كما صرّح بذلك، لذا نجدها مثبوتة في كتب الجاحظ وغيره.

ثمّ يرسم الباقلاني المنهج الذي يسير عليه حتّى يصل إلى معرفة إعجاز القرآن[٣] وهو:

---

١. إعجاز القرآن، ص٣٥.

٢. المصدر، ص٣٦ و٣٧.

٣. إعجاز القرآن، ص٤٢ـ٤٣.

أ) أن ينظر بتأمّل في نظم القرآن، ثمّ في شيء من كلام النبيّ ﷺ وصحابته حتى يعرف الفصل بين النظميين والفرق بين الكلاميين.

ب) أن ينظر ويتأمّل تحلّيه لبعض الشعر المجمع على حسنه، ثمّ ما يذكره من تفصيل إعجاز القرآن وفصاحته، وعجيب براعته، فيستدلّ استدلال العالم، ويستدرك استدراك الناقد على إعجاز النظم القرآني وسموّه عن كلام البشر.

ويريد الباقلاني من وراء ذلك كلّه أنّ القرآن نمط واحد من القول لا يوازن بشعر ولا يوازن بنثر؛ لأنّ مزيّته عليهما تلوح لمن كان ببلاغات العرب، وأساليب كلامهم عارفاً، وإذ خلص من ذلك عمد هو إلى تبيين الجمال في القرآن فأعطانا صورة منفعلٍ بالجمال يصف إحساسه وعجزه عن وضع اليد على منابع الجمال القرآني قائلاً: «فأمّا نهج القرآن ونظمه وتأليفه ورصفه، فإنّ العقول تتيه في جهته، وتحار في بحره؛ وتضلّ دون وصفه... وهو أدقّ من السحر، وأهول من البحر، وأعجب من الشعر...»[١].

ويرى عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧٤هـ) أنّ إعجاز القرآن لا يتصوّر بأن يكون من الألفاظ منفردة؛ إذ هي مادّة اللغة عامّة، وكانت معروفة لدى العرب، فلا يمكن أن يكون بها تحدّ لهم. ثمّ إنّ الألفاظ المفردة لا يتصوّر أن يقع بينها تفاضل من حيث هي ألفاظ مفردة دون أن تدخل في تراكيب إلّا قولهم هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشيّة. أو أن تكون حروف هذه أخفّ، وامتزاجها أحسن، وهل تجد أحداً يقول هذه اللفظة فصيحة، إلّا وهو يعتبر مكانها في النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها[٢]. فلا جمال إذن في اللفظ من حيث هو صوت مسموع، وحروف تتوالى في النطق، إنّما يكون ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتّساق العجيب[٣]. فالذي أعجز العرب عن مجاراة القرآن مزايا ظهرت لهم في نظمه وخصائص

---

١. المصدر، ص١٨٣ وما بعدها؛ انظر. إعجاز القرآن، (عبد الكريم الخطيب)، ص٢٠٩؛ منهج الزمخشري في تفسير القرآن، ص٢٠٩؛ قضية الإعجاز القرآني، ص٤١٣.

٢. دلائل الإعجاز، ص٣٦.

٣. دلائل الإعجاز، ص٣٧.

صادفوها في سياق لفظه وبدائع راعتهم من مبادئ آية ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كلّ مثل، ومساق كلّ خبر، وصورة كلّ عظة، وتنبيه، وإعلام، وتذكير، وترغيب، وترهيب، ومع كلّ حجّة وبرهان، وصفة وتبيان وبهرهم أنّهم تأمّلوه سورة سورة، وعشراً عشراً، وآية آية فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبوا بها مكانها، ولفظه ينكر شأنها، أو يرى أنّ غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتّساقاً بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاماً والتئاماً وإتقاناً وإحكاماً لم يدع في نفس بليغ ـ ولو حكّ بيافوخه السماء ـ موضع طمع حتّى خرست الألسن عن أن تدّعي وتقول، وخلدت القروم فلم تملك أن تصول[١].

فالإعجاز ـ عنده ـ ليس براجع إلى القرآن من حيث هو قرآن، بل لكونه حاصلاً من غير سبق تعليم وتعلّم؛ ولكونه الإخبار بالغيب إخباراً بما لا يعتاد، سواء كان بهذا النظم أو بغيره، مورداً بالعربيّة، أو بلغة أخرى، بعبارة أو إشارة، فإذن هو متعلّق بالنظم المخصوص الذي هو صورة القرآن، وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه، لا بعنصره، كالخاتم والقرط والسوار إذا كان الكلّ من ذهب مثلاً، فإنّ الاسم مختلف، والعنصر واحد، وكالخاتم المتّخذ من ذهب، وفضّة وحديد يسمّى خاتماً. والعنصر مختلف، فظهر أنّ الإعجاز المختصّ بالقرآن متعلّق بنظمه المخصوص[٢].

فهو يرى بأنّ النظم قائم على مراعاة التلاؤم بين معاني الكلمات المفردة تلاؤماً يساعد على أداء المعنى العامّ المقصود بجمال وقوّة، ويتمّ نظم هذه المعاني نظاماً متلائماً بالاستعانة بعلم النحو في معناه الواسع في مفهوم عبد القاهر وهو يشمل علمي: النحو والبلاغة[٣]، ولكنّه أهمل ناحية موسيقى الألفاظ وفصاحتها، مفردة ومركّبة، المسايرة للفكرة والتي بلغت في القرآن الغاية المثلى.

---

١. المصدر، ص٣٢. خلدت: أي أقامت في أماكنها كأخلدت. القروم: الفحول. وهي حقيقة في الإبل، ومجاز في الناس. تصول: تجول.

٢. انظر: المصدر، ١٩٦ وما بعدها، وص٢٧٧؛ الرسالة الشافية، ص١٠٧؛ (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، دار المعارف).

٣. دلائل الإعجاز، ص٢٩٨.

ولعلّه إنّما بالغ في نصرة المعاني؛ لمبالغة غيره في نصرة الألفاظ بمجرّد ردّ الفعل النفسي الذي يقابل المبالغة بمبالغة مثلها، وتعاكسها في الاتّجاه[١]. كما أنّه أفرط في التماس أسرار البيان العربي في شعر الشعراء، ونثر البلغاء، ولا يلتمس في النصوص القرآنيّة، ولا يلقاها لقاءً مواجهاً يكشف عن وجه أو وجوه الإعجاز فيه وإن قدّم ملاحظات دقيقة من أسرار البلاغة العربيّة، لكن دون أن تتّصل بإعجاز القرآن إلّا على وجه التوطئة والوسيلة والتمهيد[٢].

وأحال **الزمخشري** (ت ٥٣٨هـ) فكرة الإعجاز في كشّافه إلى خصائص الكلمات، والنظم في التعبير، ويوافق رأي عبد القاهر الجرجاني قليلاً. فالإعجاز عنده قائم على المعاني من تعريف وتنكير وتقديم وتأخير، ثمّ على ما يتّصل بعلم البيان.

وجاء بعده **القاضي عياض** (ت ٥٤٤هـ) الذي يرى أنّ إعجاز القرآن قائم في أسلوبه الغريب، ونظمه العجيب المخالف لأساليب العرب، وكذلك إلى حسن تأليفه، والتئام كلمه، وفصاحته، ووجه إيجازه، وبلاغته الخارقة عادةَ العرب، إضافةً إلى ما انطوى عليه من الإخبار بالمغيبات، وما أنبأ به من أخبار القرون السالفة[٣].

وذهب **فخر الدين الرازي** (ت ٦٠٦هـ): إلى أنّ وجه الإعجاز في القرآن، الفصاحة، والأسلوب، والسلامة من جميع العيوب[٤].

وأمّا **السكّاكي** (ت ٦٢٦هـ) فيقول بأنّ القرآن معجز بالنظم على طريقة عبد القاهر الجرجاني، ثمّ يرى ما يراه الجرجاني من أنّ الإعجاز[٥] قد يُدرَك بالذوق، وطول خدمة علم البلاغة ممارسة الكلام البليغ.

ثمّ يقول في المفتاح: اعلم، أنّ إعجاز القرآن يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة

---

١. فكرة إعجاز القرآن، (الحمصي)، ص٨٧.
٢. انظر: الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، (د. عائشة عبد الرحمن، مصر، ١٩٧١م)، ص١١١.
٣. انظر: الإتقان في علوم القرآن، ج ٤، ص١٨.
٤. نهاية الإيجاز، ص ٧.
٥. مفتاح العلوم، ص١٧٦.

الوزن تدرك ولا يمكن وصفها، وكالملاحة وكما يدرك طيب النغم العارض لهذا الصوت ولا يدرك تحصيله لغير ذوي الفطرة السليمة إلّا بإتقان علمي: المعاني، والبيان، والتمرين فيهما.

وأمّا **المطرزي** (ت ٧٤٥) فقد استعرض آراء العلماء قبله، وأوضح من مواطن القوّة والضعف فيها، ثمّ اختار من هذه الآراء ما عوّل عليه الجهابذة من أهل هذه الصناعة، ـ على حدّ قوله ـ فذكر ثلاث خواصّ هي الوجوه في الإعجاز:

الأولى: الفصاحة في ألفاظه.

الثانية: البلاغة في المعاني.

الثالثة: جودة النظم وحسن السياق[١]

وقال **المراكشي** (ت ٨٣٧هـ) في شرح المصباح[٢]: الجهة المعجزة في القرآن تعرف بالتفكّر في علم البيان وهو كما اختاره جماعة في تعريفه ما يحترز به عن الخطأ في تأدية المعنى، وعن تعقيده، وتعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه لمقتضى الحال؛ لأنّ جهة إعجازه ليست مفردات ألفاظه؛ وإلّا لكانت قبل نزوله معجزة ولا مجرّد تأليفها؛ وإلّا لكان كلّ تأليف معجزاً. ولا إعرابها؛ وإلّا لكان كلّ كلام العرب معجزاً. ولا مجرّد أسلوبه؛ وإلّا لكان الابتداء بأسلوب الشعر معجزاً، ولكان هذيان مسيلمة معجزاً، ولأنّ الإعجاز يوجد دونه، أي الأسلوب في نحو: ﴿فَلَمَّا ٱسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيّاً﴾[٣]. و﴿فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ﴾[٤].

ولا بالصرف عن معارضتهم؛ لأنّ تعجّبهم كان من فصاحته؛ ولأنّ مسيلمة وابن المقفّع وغيرهم قد تعاطوها، فلم يأتوا إلّا بما تمجّه الأسماع. فعلى الإعجاز دليل إجمالي وهو أنّ العرب عجزت عنه وهو بلسانها فغيرها أحرى، ودليل تفصيلي مقدّمته التفكّر في خواصّ تركيبه، ونتيجته العلم بأنّه تنزيل من المحيط

---

١. الطراز، ج ٣، ص ٤٠٤. الجهابذة: الفحول.

٢. الإتقان في علوم القرآن، ج ٤، ص ١٠.

٣. يوسف: ٨٠.

٤. الحجر: ٩٤.

بكلّ شيء علماً[١].

وقد تأثّر المراكشي بالزمخشري القائل بأنّ إعجاز القرآن يعرف من التفكّر في علم البيان[٢] ويرى أيضاً أنّ العجز عن المعارضة، له معنى خاصّ هو صحّة التأدية والوضوح.

ونجد طائفة من المفكّرين الذين تطرّقوا لموضوع الإعجاز، يرون أنّ الوجه في إعجاز القرآن هو البلاغة كالعسكري والطبرسي والخطيب القزويني والشوكاني.

ومنهم: من أضاف النظم إلى البلاغة، كالطبري والخطابي والبيضاوي، والسيالكوتي، والشهاب الخفاجي. وأضاف ابن عطيّة (ت ٥٤٢هـ.ق) المعاني إلى البلاغة[٣]، وأضاف أبو السعود الأسلوب إليه. ومنهم: من يرى أنّ الوجه في إعجازه هو البلاغة والفصاحة، كالشيخ زاده القونوي (ت ٩٥٠هـ).

ومنهم: من أضاف المغيبات إلى البلاغة، كالكازروني (ت ٩٥٦هـ).

ومنهم: من جمع بين البلاغة والفصاحة والنظم، كالعلوي (ت ٧٤٥هـ) والإصبهاني (ت ٧٤٩هـ).

ومنهم: من جمع كلّ الوجوه التي ذكرها العلماء، كالزركشي والسيوطي.

وقد خلص السيّد قطب بكونه من رعاة التجديد في العصر الحديث إلى أنّ إعجاز القرآن أو سحره قائم على الإبداع في العرض، والجمال في التنسيق، والقوّة في الأداء وهي تتمثّل أو تنبعث في ثلاثة أرباع القرآن من استعماله طريقة التصوير الفنّي.

وكذلك يرى أنّ الأداء القرآني الواسع الدقيق الجميل المتناسق بين المدلول، والعبارة، والإيقاع، والظلال، والجو هو من وجوه الإعجاز.

لقد انتهى السيد قطب كما نرى إلى أنّ القرآن معجز ببلاغته وأسلوبه، كما هو

---

١. الإتقان في علوم القرآن، ج ٤، ص ١١.

٢. من الحقّ أن نقول بأنّ الزمخشري هو أوّل أو أكثر المفسّرين اهتماماً ببحث البيان في القرآن إلى جانب تطبيقه فن البيان في إظهار إعجاز القرآن.

٣. انظر: الإتقان، ج ٢، ص ٩ وما بعدها.

معجز بمضمونه وهدفه، وبكونه منهجاً كاملاً للحياة، وهو رأي شامل[١].

ويرى البعض أنّ إعجاز القرآن جاء بالصرفة، ويراد به أنّ الله تعالى منعهم بالإلجاء على جهة القسر عن المعارضة مع كونهم قادرين، وسلب قواهم عن ذلك؛ فلأجل هذا لم تحصل من جهتهم المعارضة، وحاصل الأمر في هذه المقالة أنّهم قادرون على إيجاد المعارضة إلّا أنّ الله تعالى منعهم بما ذكرناه، ونسب صاحب الطراز (العلوي) هذا الرأي إلى أبي إسحاق النظّام، وأبي إسحاق النصيبي من المعتزلة، واختاره الشريف المرتضى من الإماميّة.

وهناك علماء آخرون لم يذكرهم العلوي هم: الرمّاني (ت ٣٧٦هـ)، وابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦هـ)، ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)[٢]، والإصبهاني[٣] (ت ٧٤٩هـ).

وأمّا ما نسب إلى الشريف المرتضى، فهو لا يصمد للنقد، فقد قال الشريف المرتضى في كتابه (طيف الخيال) وهو يتحدّث عن أبيات قالها عمرو بن قميئة: «ولكنّ الله تعالى أودع هؤلاء القوم من أسرار الفصاحة وهداهم من مسالك البلاغة إلى ما هو ظاهر باهر، ولهذا كان القرآن معجزاً وعلماً على النبوّة؛ لأنّه أعجز قوماً هذه صفاتهم ونعوتهم» وهذا يدحض من اتّهمه بالقول بالصرفة.

وممّا يلفت النظر أنّه يوجد في مقدّمة مجمع البيان للطبرسي القول بالصرفة، ولكن أفاد بعض النابهين بأنّ الطبرسي نفى وجه الصرفة الذي يناقض وجوه الإعجاز عنده[٤].

---

١. فكرة إعجاز القرآن، ص٣٤٨ و ٣٥٠.

٢. الرمّاني أضاف إلى القول بالصرفة النظم وأمور أخرى، وأمّا الخفاجي، فأضاف إلى الصرفة البلاغة. انظر: فكرة الإعجاز للحمصي، ص٦٥، وص١٨١.

٣. الإتقان، ج ٢، ص٩٨.

٤. ذكر نعيم الحمصي في كتابه فكرة إعجاز القرآن أنّ وجوه الإعجاز عند الطبرسي هي البلاغة، والإخبار بالمغيبات، واحتواء العلوم، وجودة المضمون، والانسجام، والخلوّ من التناقض، وإنّ هذه الوجوه منسجمة لا تناقض بينها؛ لأنّه نفى وجه الصرفة الذي يناقضها، واستدلّ الحمصي بذلك حين راجع تفسير الطبرسي لآيات الإعجاز القرآنيّة ففي سورة البقرة الآية ٦٢. قال الطبرسي: «ومثله في الإعجاز من حسن النظم، وجزالة اللفظ، ←

ثمّ إنّا لسنا بصدد استقصاء وجوه إعجاز القرآن التي ذكرها العلماء وإنّما نرتاد بعض رياض إعجازه لنصل إلى نتيجة مرضيّة، ومهما حدّد العلماء من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، فلا يعدو تحديدهم بعض وجوه الإعجاز لا جميعها؛ لأنّها غير منحصرة فيما ذكروه.

فالقرآن معجز في كلّ وجه من وجوهه، معجز في ألفاظه وأسلوبه، معجز في بيانه وصياغته ونظمه، معجز بعلومه ومعارفه وفيما أخبر وفيما أنبأ، معجز في تشريعه وصيانته لحقوق الإنسان.

فهو ـ إضافةً إلى ذلك ـ يشتمل على الخواصّ، والمقتضيات الخارجة عن قدرة البشر.

فإنّ جميع المقالات المنقولة في القرآن الكريم إنّما تحكى بكيفيّات واعتبارات لا يكاد يقدر على مراعاتها من تكلّم بها حتماً، وإلّا لأمكن صدور الكلام المعجز عن البشر فيما إذا كان المحكي كلاماً، وطريقة تخيّر هذه الأمور ووضعها في مكانها اللائق المناسب وفق ما يتطلّبه المعنى حتّى تحدث الجملة صورة فنّيّة رائعة تنقل مشهداً حيّاً، وتعبيراً عن صدق مشاعر قائلها.

فالصورة الكاملة تعبّر عن المعنى، كما كان المعنى يعبّر باللفظة، وكما كانت اللفظة أداة تعبيريّة فقد أصبحت الصورة ذاتها هي هذه الأداة التي يتشكّل بها البيان، ويسمو بها أسلوب عن أسلوب، ويتفاضل من أجلها أديب على أديب حتّى يصل إلى حدّ الإعجاز، ويخرج عن طوق البشر؛ إذن يكون الوجه الذي أعجزهم هو نظم القرآن البديع، وتأليفه العجيب، والنقاء في التعبير، بالإضافة إلى الموسيقى الخالدة

← والفصاحة التي اختصّت به، والأخبار عمّا كان وما يكون دون تعلم، ودراسة الأخبار).

وفي سورة يونس (٥: ١٠٩ـ١١٠) اكتفى بوجه البلاغة من الإعجاز، وكرّر في سورة هود (٥: ١٤١) القول بالبلاغة، ولكنّه نفى الصرفة، وعلّل نفيها بقوله: «ولو كان وجه الإعجاز الصرفة لكان الركيك من الكلام أبلغ في باب الإعجاز» وبهذا يكون قد رجّح رأياً على رأي ممّا قال به السابقون. وقال في آية التحدّي من سورة الإسراء (٦: ٤٣٦)، بالفصاحة، والبلاغة، والنظم. وأضاف إلى ذلك جودة المعنى، وتهذيب العبارة، والخلوّ من التناقض، واللفظ المسخوط، والمعنى المدخول.

التي تعلو هذا الأسلوب المتنوّع، فهي تخلق مجالاً واسعاً من الأصوات والإيقاعات، وتثير نوعاً من التوتّر، أو الهياج، وتخلق عالماً فنّيّاً، أو حالةً من الوجود غاية في الانسجام.

وفيما يلي بعض خصائص أسلوب القرآن الإعجازي؛ لتوضح الفكرة أكثر فأكثر.

❊ ❊ ❊

الفصل الخامس

خصائص أسلوب القرآن الإعجازي

• **أوّلاً: فواصل الآيات فهي تسوّي النغم الإيقاعي للآية؛** لما لها من عذوبة الرنين، وحلاوة الجرس، ولذلك تختم في أكثر المواضع بحروف المدّ مع النون والميم، وهما من الأحرف التي تساعد على الغنّة والتطريب. فنجد أنّ لفظتي: ﴿هـٰرُونَ وَمُوسىٰ﴾[1] تأتي هكذا في سورة طه تنتهي فواصلها «لتشقى، ليخشى»، وهكذا بينما نجدها في سورة الشعراء تأتي ﴿مُوسىٰ وَهـٰرُونَ﴾[2]، لأنّ فواصل آياتها تنتهي بحروف مدّ ونون.

ويجد التقديم والتأخير في قوله تعالى ﴿إِنَّ عَلَيْنا لَلْهُدىٰ * وَإِنَّ لَنا لَلْآخِرَةَ وَالأُولىٰ﴾[3]. ليتحقّق بذلك الصنيع التناغم الصوتي في رؤوس الآي دون الإخلال بالمعنى، وهو مقتضى معنوي بلاغي يقوّي ذلك الأداء اللفظي المحض.

فالآية الأولى: هي في سياق البشرى والوعيد؛ إذ الآخرة خير وأبقى، وعذابها أكبر وأشدّ وأخزى.

والآية الثانية: في سياق الوعيد لفرعون وقدّمت الآخرة على الأولى؛ لأنّ نكالها أفدح وأبقى.

وانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَلـٰكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَـظْلِمُونَ﴾[4]. كيف قدّم المفعول (أنفسهم) على فعل «يظلمون» إيذاناً باختصاص الظلم بهم، وأنّه لا يتعدّاهم، والحظّ

١. طه: ٧٠.
٢. الشعراء: ٤٨.
٣. الليل: ١٢ـ١٣.
٤. النحل: ٣٣.

أثر ذلك في تحقيق محطّ الآيـة، ومـثله قـوله تـعالى: ﴿وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾[١]. فقد قدّم «به» على الفعل لنفس الغاية، فجاءت اللفظة لتؤدّي معنى في السباق، ولتؤدّي تناسباً في الإيقاع، فكان إشعاعاً للنظم، وتابعاً لانسجام الألفاظ في الفاصلتين.

وهذه الملحوظة جديرة بالدراسة على مستوى كتاب الله جملةً، لبيان أبعاد هذه الخاصّة، والوسائل التي تضافرت؛ لتحقيق هذه الغاية.

ونجده يلجأ إلى اختيار ألفاظ لتناسب النغم، كقوله تعالى: ﴿فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ﴾؛ فإنّها عبارة مهولة توحي بعمق الهاوية التي تسترعي الآذان بألفاظها، كما تسترعي القلوب والعقول بمعانيها، فشبّهت النار بالأمّ للعصاة؛ لكونها تهوي بهم، وتضمّهم إلى نفسها، كما تضمّ الأمّ الأولادَ إليها، وفيها ـ أيضاً ـ غموض ممهّد للإيضاح بعده يزيد عمق الأثر المقصود من خلال بنية إيقاعيّة مكثفة بذاتها ﴿فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ * وَما أَدْراكَ ماهِيَهْ * نارٌ حامِيَةٌ﴾ فالأعمال المعنويّة جسّمت ووزنت، فلا يقابل خفّتها وارتفاعها إلّا هاوية سحيقة منخفضة في الدرك الأسفل من النار ﴿وَأَمّا مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ * فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ﴾[٢]. فلا يكون للمجرم في ذلك الهول أم سواها يلجأ إليها ويعتصم بها، وساء ملجأً ومعتصماً.

ونلمح ـ أيضاً ـ العناية لحسّ الإيقاع ولحس المبنى معاً في إيثاره أغرب اللفظتين، نحو (ضيزى) في قوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللّاتَ وَالعُزّىٰ * وَمَناةَ الثّالِثَةَ الأُخْرىٰ * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنْثىٰ * تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزىٰ﴾[٣]. ولم يقل: «جائرة» و(الحطمة) في قوله ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مالَهُ أَخْلَدَهُ * كَلّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الحُطَمَةِ * وَما أَدْراكَ ما الحُطَمَةُ * نارُ اللّهِ المُوقَدَةُ﴾[٤] ولم يقل: «جهنم» أو النار و(سقر) في قوله: ﴿فَقالَ إِنْ هٰذا إِلّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ * إِنْ هٰذا إِلّا قَوْلُ البَشَرِ * سَأُصْلِيهِ سَقَرَ * وَما أَدْراكَ ما سَقَرُ * لا تُبْقِي

---

١. النحل: ٣٤.

٢. القارعة: ٨ـ٩.

٣. النجم: ١٩ـ٢٢.

٤. الهمزة: ٣ـ٦.

وَلا تَذَرُ﴾[١]، لمراعاة فواصل كلّ سورة، ولكنّ المعنى فرض الخروج عن هذا «المقتضى» وكانت الفاصلة نتيجةً من نتائج الوفاء بالمعنى، فالأمر كلّه سياق عامّ يؤدّي معنىً معيّناً يتطلّب تركيباً معيّناً، ويظهر مدى ارتباط الشكل بالمضمون، وموسيقى الفاصله جزء من الشكل، وجزء من المضمون، فالجمال في كلّ شيء في اللفظ وفي العبارة وفي الصورة وفي الإيقاع، وبذلك ينشأ الإعجاز عند ما تتظافر هذه المضامين مع بعضها.

وقد تختّم الفواصل بما يناسب المقام، كقوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَساكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآياتٍ أَفَلا يَسْمَعُونَ * أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنّا نَسُوقُ الْماءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلا يُبْصِرُونَ﴾[٢]، فأتى في الآية الأولى بـ«يهد لهم» وختمها بـ«يسمعون»؛ لأنّ الموعظة فيها مسموعة وهي أخبار القرون. وفي الثانية بـ«يروا» وختمها بـ«يبصرون» لأنّا مرئيّة.

وهناك أسلوب إيقاعي تحتشد فيه عبارات القرآن بصنوف مختلفة من الإيقاع المدهش الذي تنتظم فيه الأصوات بشكل خاصّ من التعبير بحيث تبعث الإثارة والإمتاع والإحساس بالجمال عند المستمع، فنجد في داخل نصّ من النصوص القرآنيّة فقرات ذات وزن واحد، وأشبه ما تكون بقافية واحدة، وفقرات أخرى ذات وزن واحد، وأشبه ما تكون بقواف متنوّعة، وثالثة تفاعيل وأوزاناً مختلفة؛ ليستوعب تنوّع الانفعال بها، إضافةً إلى أنّ هناك إيقاع داخلي تنبع من اختيار ألفاظ مفردة أو مركبة ذات وقع خاصّ، ومن ائتلاف هذه الألفاظ بعضها مع بعض في صورة صوتيّة معيّنة، والتي تفصح عن جماليّة تلك الألفاظ تتشكّل عناصر إثارة للمخاطب وتكسب الروعة والجاذبيّة؛ لتحرك النفوس إليها.

وإذا كانت اللغة وعباراتها هي الباعث على تذوق الجمال عن طريق الخيال،

---

١. المدّثّر: ٢٤ـ٢٨.
٢. السجدة: ٢٦ـ٢٧.

وإيقاظ العاطفة، وإبراز الصورة العقليّة التي تنطوي عليها الألفاظ. فعلاقة الجرس وتجانس الأصوات وتجاوب الدلالات مع الإيقاع، تثير انفعالاً ذاتيّاً للإنسان، لأنّ العاطفة تستثار حينما تواجه منبهاً يلح على وجدان الشخص أو تركيبه النفسي، وهي تركيبة قائمة على أساس منتظم في الحركة والنطق.

ولقد أبدع الأستاذ البستاني في عرضه للعنصر الإيقاعي في القرآن، والذي يفصح عن جانب من الإعجاز القرآني، وقسّمه إلى الإيقاع الخارجي والإيقاع الداخلي.

ففي صعيد الإيقاع الخارجي وجدان البعد الأوّل منه وهو الإيقاع المنتظم في نهاية الآيات يطبع سور القرآن جميعاً، حيث لا تخلو سورة من عنصر «القرار المقفى» إلّا نادراً، مع ملاحظة أنّ البعض من السور تتوحّد قراراتها والغالبيّة «تتنوع» في ذلك.

والبعد الثاني من عناصر الإيقاع وهو «التجانس» بين أصوات العبارة المتنوّعة، فهذا ما لا تكاد تخلو منه السور حتّى إنّك لو قرأت سورة «الملك» مثلاً لوجدت أنّ حروف «س، ص، ز» بصفتها تنتسب إلى أصل صوتي واحد تلاحق عبارات السورة حتّى نهايتها بخاصّة «س، ص» مثل: «أحسن، سبع، سموات، البصر، السماء، بمصابيح، السعير، المصير، سمعوا، سألهم، نزل، نسمع، حاصباً، فستعلمون، صافّات، يمسكهنّ، ينصركم، يرزقكم، أمسك رزقهُ، تميّز، سويّاً، صراط، مستقيم، السمع، الأبصار، زلفى، سيئت،...».

إنّ هذه المفردات التي شكّلت نسبةً كبيرةً من عدد كلمات السورة بأجمعها تمثّل نموذجاً لـ«التجانس» الصوتي في العبارة القرآنيّة الكريمة، وحتّى لو فضّلنا أحد حروفها وهو «س» لوجدناه يمثّل نسبةً كبيرةً أيضاً.

وهذا كلّه من حيث صلة الصوت بمجموع السورة، أمّا صلته بفقرة أو آية أو قرار، فأمر من الوضوح بمكان ملحوظ.

وأمّا الإيقاع الداخلي وهو التوافق بين الدلالة والإيقاع أو التجانس بين معنى

العبارة وحروفها، ... فيمكن ملاحظته في السورة المشار إليها أيضاً وفي غيرها حيث يساهم مثل هذا الإيقاع في إضفاء سمات جماليّة بالغة الدهشة[١].

فالإيقاع صفة جوهريّة يتّصف بها القرآن، وعنصر أساسي من عناصر اكتماله، نموذج آخر تقدّمه للإيقاع القرآني في قوله تعالى:

﴿وَالعادِياتِ ضَبْحاً * فَالمُورِياتِ قَدْحاً * فَالمُغِيراتِ صُبْحاً * فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعاً * فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعاً * إِنَّ ٱلإِنْسانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ * وَإِنَّهُ عَلىٰ ذٰلِكَ لَشَهِيدٌ * وَإِنَّهُ لِحُبِّ ٱلخَيْرِ لَشَدِيدٌ * أَفَلا يَعْلَمُ إِذا بُعْثِرَ ما فِي القُبُورِ * وَحُصِّلَ ما فِي الصُّدُورِ * إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ﴾[٢].

إذ يشعر القارئ لهذه الآيات بأنّ لها طابعاً إيقاعيّاً واضحاً، وإذا قرأها قراءة فنّيّة، وذلك هو الترتيل، لاحظ انقسامها إلى عدّة نغمات متناسبة مع أقسام النصّ من الوجهة الفكريّة والنحويّة.

فالقسم الأوّل يتألّف من خمس فقرات ذات إيقاع ونغمة واحدة، وكلّ فقرة منها تتألّف من كلمتين: أولاهما تحتوي على بعض أحرف المدّ الطويلة، وثانيتهما وهي فاصلة الآية كلمة ثلاثيّة لا مدّ إلّا في آخرها: «ضبحاً، قدحاً، صبحاً، نقعاً، جمعاً» وهذه الفقرات تمثّل ـ بقلّة مدودها وتوالي حروفها المتحرّكة ـ حركة الخيل في عدوها، ووقع حوافرها.

أمّا القسم الثاني من السورة، فهو أطول نفساً، وأكثر مدّاً، وكأنّه يشير إلى مشهد الكنود والجحود والإثرة والشحّ الشديد، وما يرتبط به من تأمّل طويل، وتختلف كلمة الفاصلة في هذا القسم اختلافاً كبيراً من ناحية جرسها الإيقاعي عن فاصلة القسم الأوّل.

ثمّ يعقبه مشهد لبعثره القبور وتحصيل ما في الصدور يجمع بين أحرف المدّ الطويلة في بعض أجزائه «أفلا يعلم إذا» وتوالي الحركات في كلمات أخرى «بعثر،

---

١. تاريخ الأدب العربي في ضوء المنهج الإسلامي، (د. محمود البستاني)، ص١٢٩ وما بعدها.
٢. العاديات: ١ـ١١.

حصل» كما أنّ فاصلة هذا القسم (الثالث) تختلف عن القسمين السابقين في نبرتها وقوّة جرسها: «قبور، صدور».

وفي الختام ينتهي النقع المثار وينتهي الكنود والشحّ، وتنتهي البعثرة والجمع إلى نهايتها إلى الله، فتستقرّ هناك في نغمة هادئة ناشئة عن حرفي: المدّ والتنوين «يومئذ» إلى فاصلة تأخذ الياء من القسم الثاني «شديد، شهيد». والراء من الثالث «القبور، الصدور».

ويلاحظ أنّ لبعض ألفاظ السور جرساً وإيقاعاً واضحاً، مثل «قدحاً»، و«نقعاً» المناسبة لوقع حوافر الخيل، و «بعثر» المناسبة لانتشار أجساد الموتى بعد خروجها من الأرض، ومثل «حصل» الدالّة بصادها المشدّدة على شدّة التقصّي والجمع، فإيقاع النصّ في جملته وتفصيله، أي في نغمة الجمل وجرس الألفاظ وفواصل الآيات مناسبة للمشهد والأفكار ومقابلة لها، وتتنوّع بتنوّعها، وتنسجم بانسجامها ممّا يضفي سمات جماليّة بالغة الدهشة[1].

● **ثانياً: تصوير الأمور المعنويّة** بصورة حسية توضح الفكرة وتقرّرها في الذهن، فالتصوير هو الأداء المفضّل في أسلوب القرآن استخدمها بطرائق شتّى وفي أوضاع مختلفة، كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيا وَالآخِرَةِ ذٰلِكَ هُوَ الخُسْرانُ ٱلْمُبِينُ﴾[2] إذ يصوّر ببلاغة أسلوبه المعاني المجرّدة، وهي الحالات النفسيّة والمعنويّة أنّه يريد أن يوضح حالة تزعزع العقيدة، فيرسم لهذا التزعزع صورة تهتزّ وتترنّح توشك على الانهيار، إنّ الخيال ليكاد يجسّم هذا «الحرف» الذي يعبد الله عليه، هذا البعض من الناس، وإنّه ليكاد تخيّل الاضطراب الحسّي في وقفتهم وهم يتأرجحون بين الثبات والانقلاب.

إنّ هذه الصورة لترسّم حالة التزعزع؛ لأنّها تنطبع في الحس وتتّصل منه

---

١. ينظر للتوسع «دراسة أدبية لنصوص القرآن، محمد المبارك، (دار الفكر، ١٩٧٣م)، ص٢٢ـ٢٣.

٢. الحج: ١١.

بالنفس[١]، وكقوله تعالى: ﴿وَقالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنا لَوْلاأُنْزِلَ عَلَيْنا المَلائِكَةُ أَوْ نَرىٰ رَبَّنا لَقَدِ اَسْتَكْبَرُوا فِيأَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوّاًكَبِيراً * يَوْمَ يَرَوْنَ المَلائِكَةَ لاٰبُشْرىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْراً مَحْجُوراً * وَقَدِمْنا إِلىٰ ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً﴾[٢].

إذاً يبيّن أنّه سيضيع أعمال الذين كفروا كأن لم تكن قبل شيئاً وستضيع إلى غير عودة، فلا يملكون لها ردّاً، فيقدّم هذا المعنى مصوّراً، ويدعك تتخيّل صورة الهباء المنثور، فتعطيك معنى أوضح وآكد للضياع الحاسم المؤكّد[٣].

الذي يصوّر إخفاق من يتّجهون في قضاء حوائجهم إلى غير الله، وخيبة آمالهم بهذا الاتّجاه.

كقوله تعالى: ﴿لَهُ دَعْوَةُ اَلحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيءٍ إِلّا كَباسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْماءِ لِيَبْلُغَ فاهُ وَما هُوَ بِبالِغِهِ وَما دُعاءُ اَلكافِرِينَ إِلّا فِي ضَلالٍ﴾[٤]؛ إذ فيه صوره تلحّ على الحس والوجدان وتجتذب إليها الالتفات، فلا يستطيع أن يتحوّل عنها إلّا بجهد ومشقّة، وهي من أعجب الصور التي تستطيع أن ترسمها الألفاظ شخص حيّ شاخص، باسط كفّيه إلى الماء، وفمه مفتوح يلهث بالدعاء، يطلب الماء، والماء قريب منه ليبلغ فاه فلا يبلغه وما هو ببالغه بعد الجهد واللهفة والعناء.

وكقوله تعالى في تصوير الكافر الذين ينخدعون بأعمالهم، ويظنّون أنّها ستعود بالخير والفائدة عليهم، ثمّ يتبيّن لهم ـ بعد ذلك ـ خطأ ظنّهم، وخيبة آمالهم: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ اَلظَّمْآنُ ماءً حَتّىٰ إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اَللّهَ عِنْدَهُ فَوَفّاهُ حِسابَهُ وَاللّهُ سَرِيعُ اَلحِسابِ﴾[٥].

وكقوله تعالى في تعظيم الغيبة: ﴿وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ

---

١. التصوير الفني، سيد قطب، ص ٤١ـ٤٢.
٢. الفرقان: ٢١ـ٢٣.
٣. التصوير الفنّي، ص ٣٤؛ تلخيص البيان، ص ٢٤٩.
٤. الرعد: ١٤.
٥. النور: ٣٩.

﴿لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ﴾[١] إذ شبّهت الغيبة بأكل اللحم؛ لما فيها من تمزيق الأعراض المشابه لأكل اللحم وتمزيقه، وقد زادت الآية، فجعلت اللحم لحم أخ الميّت تصويراً به بصورة بشعة تستقذرها النفوس، فهو يعرض مشهداً تتأذّى له أشدّ النفوس كثافة وأقلّ الأرواح حساسيّة.

وكقوله تعالى: ﴿ما جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾[٢] الوارد لبيان أنّ القلب الإنساني لا يتّسع لاتّجاهين، وإلّا نافق واضطربت خطاه، وما دام لا يملك إلّا قلباً واحداً، فلابدّ أن يتّجه إلى إله واحد، وأن يتّبع نهجاً ووفاقاً واحداً.

وكقوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا وَٱذكُرُوا نِعْمَةَ ٱللّهِ عَلَيْكُمْ إِذ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً وَكُنْتُمْ عَلىٰ شَفا حُفْرَةٍ مِنَ النّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْها﴾[٣].

إذ يرسم النصّ صورةً لما كانوا فيه؛ ليجسّد مشهداً حيّاً متحرّكاً تتحرّك معه القلوب. أي وكنتم بوثنيّتكم وشرككم بالله، وكأنّكم على طرف حفرة يوشك أن تسقطوا فيها، فبينما حركة السقوط في حفرة النار متوقعة إذا بالقلوب ترى يد الله وهي تدرك وتنقذ، وحبل الله وهو يمتدّ ويعصم، وصورة النجاة والخلاص بعد الخطر والترقّب، وهو مشهد متحرّك حيّ تتبعه القلوب واجفة خافقة، وتكاد العيون تتملّاه من وراء الأجيال[٤].

وهناك صور أخرى تجسّم المعنويات المجرّدة، وتبرزها أجساماً أو محسوسات على العموم، كوصف العذاب بأنّه غليظ ﴿وَمِنْ وَرائِهِ عَذابٌ غَلِيظٌ﴾[٥]، واليوم بأنّه ثقيل ﴿وَيَذَرُونَ وَراءَهُمْ يَوْماً ثَقِيلاً﴾[٦] إذ ينتقل العذاب من معنى مجرّد إلى شيء ذي غلظ وسمك، وينتقل اليوم من زمن مجرّد إلى شيء ذي كثافة ووزن، وقد يصل هذا

١. الحجرات: ١٢.
٢. الأحزاب: ٤.
٣. آل عمران: ١٠٣.
٤. انظر: في ظلال القرآن، ج ١، ص٤٤٣.
٥. إبراهيم: ١٧.
٦. الإنسان: ٢٧.

التجسيم لإبراز لون جديد، لا على وجه التشبيه والتمثيل، بل على وجه التصيير والتحويل.

● ثالثاً: **الملاءمة الواضحة بين الألفاظ والمعاني**، ففي القرآن آيات سيقت في التهويل والوعيد، فجاءت كلماتها قويّة رهيبة. وآيات في موضع اللين، فجاءت ألفاظها ليّنة، فهو يهيّئ للمعاني ألفاظاً سحريّة متناسقة الإيقاع. ويرسم صورة حيّة لهذه المعاني، تكسبها جمالاً وقوّة ذات هدف واتّجاه معيّن لها في النفس أثر خلّاب، وخصائص الألفاظ تنطبق على المعنى، ويزيد عليها ذلك النسق الذي يسمح لكلّ لفظ بأن تتّسع شحنته من الإيقاع، والصور والظلال...

ففي قوله تعالى: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوها فَدَمْدَمَ[1] عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوّاها﴾[2].

نجده لم يذكر كلمة «ثمّ» ولو لمرّة واحدة في موضع الفاء المتكرّرة أربع مرّات؛ ليصوّر من هناك مشهداً شديد الحركة، متلاحق الأحداث، فلا ضرورة لهذا التراخي.

ويوحي اللفظ ذاته «دمدم» بما ورائه، ويصوّر معناه بجرسه، ويكاد يرسم ذلك المشهد المروع المخيف، وقد سوى الله أرضهم عاليها بسافلها، وهو المشهد الذي يرتسم بعد الدمار العنيف الشديد.

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلرّاجِفَةُ * تَتْبَعُها الرّادِفَةُ * قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ واجِفَةٌ * أَبْصارُها خاشِعَةٌ * يَقُولُونَ أَإِنّا لَمَرْدُودُونَ فِى ٱلحافِرَةِ * أَإذا كُنّا عِظاماً نَخِرَةً * قالُوا تِلْكَ إِذاً كَرَّةٌ خاسِرَةٌ * فَإِنَّما هِيَ زَجْرَةٌ واحِدَةٌ * فَإِذا هُمْ بِالسّاهِرَةِ﴾[3].

نرى فيها وعيداً وتهديداً، وتصويراً لمواقف شديدة رهيبة، ونرى الألفاظ تلائم هذه المعاني في قوّتها وشدّة وقعها.

فالرجف هو الاضطراب المزلزل والفزع الشديد أُسند إلى الأرض نفسها، والأصل مرجوفة لا راجفة، وكذا فإنّ التابع مردوفة لا رادفة، وأن حفرة القبر محفورة لا حافرة، والكرّة الخاسرة هي التي يخسر أصحابها، وكذلك الساهرة.

---

١. الدمدمة: الغضب وما يتبعه من تنكيل.
٢. الشمس: ١٤.
٣. النازعات: ٦ـ١٤.

وعدول القرآن عن هذا الأصل إلى المجاز العقلي فيها ـ جميعاً ـ ظاهرة أسلوبيّة لافة. فهنا طواعية تتمثّل في أن ترجف الأرض ذاتها، وهنا تلقائيّة تغني عن ذكر المحدث بما أودع الله في الأرض من قوّة التسخير؛ لما يريد لها، وهنا ـ أيضاً ـ مباغتة لا يدري معها الإنسان يوم القيامة، من أين جاء الرجف فيقع فيها الحدَث على المُحْدَث، فكأنّه هو؟

ويأتي فعل مضارع «يقولون» على وجه الدهشة والاستغراب، وحيرة المأخوذ برجفة القيامة بغتة، وهذه اللفظة تلائم حالة اليأس في استرجاع ما فات.

أمّا الكرّة الخاسرة، فجاءت مع الفعل الماضي (قالوا) حين تحقّق الخسران وقضي الأمر، فلا سبيل إلى استرجاع ما فات.

فالفعلان يهديان إلى وجه القائلين وتحديد الجوّ الذي قيل فيه كلّ منهما، والدلالة على الحالة النفسيّة للقائلين في كلا الموقفين.

وكذلك المفاجأة، فإذا تناسب الزجرة الواحدة، كما تتلاءم مع بغتة القيامة.

وقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يا أَرْضُ ٱبْلَعِي ماءَكِ وَيا سَماءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الماءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى الجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[١].

فإنّ نداء الله تعالى الأرض ثمّ أمرها، وكذلك نداء السماء ثمّ أمرها دليل على عظمة خالق الكون، وآمر كلّ شيء فيه ومسيره، وقد كان النداء بـ«يا» دون «أي» للدلالة على قرب الله تعالى كمن كلّ شيء، فهذه الأداء تعني عدم وجود مسافة بين المنادى والمنادي، وكذلك فهي أقرب إلى طبيعة الموقف الذي يقتضي السرعة والحسم في التنفيذ.

وفي إضافة الماء إلى المكان إشارة إلى الخطاب وتخصيص الشيء المرتبط به، فالله سبحانه نادى الأرض وأمرها أن تبلع ما هو يخصّها وهو «الماء»، ثمّ أتبع ذلك بنداء السماء أمرها بما هو من شأنها أيضاً وهو «المطر» وهذا يتّفق وطبيعة الحال، إضافة إلى التناغم الموسيقي المتبادل بين الجملتين ﴿يا أَرْضُ ٱبْلَعِي ماءَكِ

---

١. هود: ٤٤.

وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِى﴾، والذي نراه متناسقاً في دلالته الموسيقيّة، وكذلك متناغماً مع الدلالة المعنويّة للآيتين، وهذا التناغم جزء لا يتجزّأ من المعنى المراد وهو أن يعود كلّ شيء إلى حيث كان قبل ذلك بأن تبلغ الأرض ماءها، وتقلع السماء عن هطول المطر.

وفي استعمال صيغة المبني للمجهول في ﴿وَغِيضَ الماءُ﴾ دليل على قدره قادر يأمر وينهى، وتضعنا هذه الصيغة أمام موقف جديد، لقد استجابت الأرض المأمورة لأمر الله فابتلعت ماءها، ثمّ جاء تأكيد الموقف السابق عند ما قال: ﴿وَقُضِيَ الأَمْرُ﴾، فنقلتنا هذه الصيغة إلى صورة ذهنيّة أوقفتنا على الحقيقة التي من أجلها كان كلّ ذلك، لقد تمّ كلّ شيء وحُسِمَ الموقف الأمر الذي أدى إلى استواء السفينة على الجبل وهو الغرض النهائي الذي من أجله «قضي الأمر»، وقد أضمر الله تعالى «السفينة» للدلالة على عظم شأنها؛ لأنّها ستقلّ الصالحين من ناحية؛ ولأنّ الموقف الذي حدث من ابتلاع الأرض لمائها، وإقلاع السماء عن المطر، كلّ ذلك من أجل أن تنجي المؤمنين من قوم نوح، ولتدلّل على قدرة خالق السفينة، فلم يذكر السفينة؛ لأنّ الموقف يقتضي ذلك؛ لأنّها هي المعنيّة بالأمر، وفي ذكرها تقليل من شأنها.

وآخر هذه الخصائص التي ذكرها عبد القاهر في الآية مقابلة «قيل» في الخاتمة بـ«قيل» في الفاتحة، وهذا أمر يتعلّق ببناء الآية فنّيّاً وهندسيّاً، وما يتضمّنه من إيقاع صوتي، كما أنّ في المقابلة أيضاً إحساساً بأنّ للكلام بداية ونهاية، وأنّ الأمر محصور بين «قيل» في بداية الآية و«قيل» في نهايتها كي نشعر أنّ ما بعد الأولى مقدّمة، وعمل أدّى إلى النتيجة التي أوصلتنا إليها الثانية. وأنّ كلّ شيء قد تمّ بإذن الله وإرادته.

تجلّت لنا المعاني الإيمائيّة التي أرسلتها الألفاظ داخل الآية، ومع البناء الهندسي لها، وبتوخّي معاني النحو، وضعنا ـ عبد القاهر ـ أمام صورة واضحة تجلّت فيها آيات الجمال ولفّتها مزايا وخصائص النظم، هذه الصورة هي مدار الحسن لم تكن إلّا نتيجة التحام اللفظ بالمعنى في إبراز معالمها، فمكان اللفظة من السياق يمنحها،

فصاحتها وجمالها، ومجمل المزايا والخصائص التي رسمت ملامح الصورة في هذه الآية سر بلاغتها في التعبير[١].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسىٰ عِنْدَ ٱللّٰهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ﴾[٢] إذ عدل سبحانه عن «الطين» الذي هو مجموع التراب والماء.

في قوله: ﴿إِنِّي خالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ﴾[٣] وقوله حكاية عن إبليس ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[٤] إلى ذِكْر مجرّد التراب، مقابلة لمن ادّعى في المسيح الإلهيّة بما يصغر أمر خلقه عند من ادّعى بذلك، فلهذا كان الإتيان بلفظة «التراب» أمتن بالمعنى من غيرها، ولو كان موضعه غيره لكان اللفظ غير مؤتلف بالمعنى المقصود، ولما أراد ـ سبحانه ـ الامتنان على بني إسرائيل بعيسى؈ أخبرهم عنه أنّه يخلق لهم من الطين كهيئة الطير؛ تعظيماً لأمر ما يخلقه بإذنه؛ إذ كان المعنى المطلوب الاعتداد عليهم بخلقه ليعظّموا قدر النعمة به.

وقوله تعالى: ﴿وَنادىٰ أَصْحابُ ٱلنّارِ أَصْحابَ الجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنا مِنَ الماءِ أَوْ مِمّا رَزَقَكُمُ ٱللّٰهُ قالُوا إِنَّ اللّٰهَ حَرَّمَهُما عَلَى الكافِرِينَ * الَّذِينَ ٱتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْواً وَلَعِباً وَغَرَّتْهُمُ ٱلحَياةُ ٱلدُّنْيا فَالْيَوْمَ نَنْساهُمْ كَما نَسُوا لِقاءَ يَوْمِهِمْ هٰذا وَما كانُوا بِآياتِنا يَجْحَدُونَ﴾[٥]؛ إذ صور مشهد أصحاب النار وهم يصطلون بنيران جهنّم، يستغيثون أصحاب الجنّة ليفيضوا عليهم من الماء، أو ممّا رزقهم الله فلديهم شيء عزيز فائض يمكنه أن يروي المهلوفين الذين احترقت حناجرهم من الظمأ مع جلودهم، ولكنّ الجواب هو الاعتذار بعدم جدوى الإسعاف، أو الإغاثة لأنّ الله حرّمها عليهم، فلن تصل إليهم أبداً ثمّ أوضح الله تعالى أيّ قِسْمٍ من الكافرين الذين استحقّوا هذا العذاب، وهم من اتّخذوا دينهم لهواً، ولعباً، وغرّتهم الحياة الدنيا، ثمّ ينطق ربّ العزة

---

١. انظر: دلائل الإعجاز، ص٩١ـ٩٢؛ الصورة البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني، ج ١، ص٢٢٥ـ٢٢٦.
٢. آل عمران: ٥٩.
٣. ص: ٧٦.
٤. ص: ٧٦.
٥. الأعراف: ٥١.

والجلالة بعد أن عرض علّة عذابهم ﴿فَالْيَوْمَ نَنْساهُمْ كَما نَسُوا لِقاءَ يَوْمِهِمْ هٰذا﴾.

أمّا في الطرف الآخر من وصفه للجنة وأهلها ونعيمها، فيقول الله تعالى: ﴿إِنَّ أَصْحابَ الجَنَّةِ ٱلْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فاكِهُونَ * هُمْ وَأَزْواجُهُمْ فِي ظِلالٍ عَلَى الأَرائِكِ مُتَّكِؤُنَ * لَهُمْ فِيها فاكِهَةٌ وَلَهُمْ ما يَدَّعُونَ * سَلامٌ قَوْلاً مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ﴾[١].

إنّهم مشغولون بما هم فيه من النعيم ملتذّون متفكّهون لا يرون شيئاً يغمّهم، أو ينغص عليهم سرورهم، متّكئين على الأرائك في راحة ونعيم، هم وزواجهم في ظلّ ظليل، وأنهار جارية، وأشجار مورقة، وأنيس قريب، هذا منتهى ما تسمو إليه النفوس من لذّة لدى من نزل عليهم التنزيل.

ففي الآية الأولى كان المعنى وعيداً وزجراً وتهديداً وإنزال عذاب، فأتى بالألفاظ الجزلة، وفي الآية الثانية كان المعنى وعداً وبشارة أتى بالألفاظ الرقيقة العذبة. ولم يكن تجسيم تلك المشاهد قد اتّخذت اللفظ أداة له فحسب، فهناك الإيقاع والإيحاء والإثارة المرتبطة بالصورة؛ لتفضي على المعنى جمالاً وبهاءً.

وقوله تعالى: ﴿وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ ٱلنّارُ﴾[٢].

لمّا كان الركون إلى الظالم وهو الميل إليه، والاعتماد عليه دون مشاركته في الظلم وجب أن يكون العقاب عليه دون العقاب على الظلم، فأتى بلفظ «المسّ» الذي هو دون الإحراق والاصطلاء.

وقوله تعالى: ﴿لَها ما كَسَبَتْ وَعَلَيْها ما ٱكْتَسَبَتْ﴾[٣] أتى بلفظ «اكتساب» المشعر بالكلفة والمبالغة في جانب السيّئة لثقلها.

وقوله تعالى: ﴿فَكُبْكِبُوا فِيها هُمْ وَالغاوُنَ﴾ فإنّه أبلغ من كبوا للإشارة إلى أنّهم يكبّون كبّاً عنيفاً فظيعاً.

وقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيها﴾ فإنّه أبلغ من يصرخون للإشارة إلى أنّهم يصرخون صراخاً منكراً خارجاً عن الحدّ المعتاد.

---

١. يس: ٥٥ـ٥٨.

٢. هود: ١١٣.

٣. هود: ١١٣.

● **رابعاً: التناسب في التنقّل من غرض إلى غرض آخر**، ومن حكم هذه التنقّلات أنّها غير بليغة؛ إذ أنّ الشخص ينتقل من وعد إلى وعد مثلاً، ثمّ تبشير وتخويف، وتعليم أخلاق كريمة، وسير مأثورة وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها، ونجد بعض البلغاء يجيدون في شيء دون شيء، فمنهم من يجيد في المدح دون الهجو، ومنهم من يجيد في الهجو وحده.

ولذلك ضرب المثل بأمرئ القيس إذا ركب، والنابغة إذا رهب، وبزهير إذا رغب. ومثل ذلك يختلف في الخطب، والرسائل، وسائر أجناس الكلام، ونرى أنّ الشاعر المفلق إذا جاء إلى الزهد قصر، والأديب إذا تكلّم في بيان الأحكام، وذكر الحلال والحرام لم يكن كلامه على حسب كلامه في غيره، ونجد أنّ النقّاد اتّفقوا على تقصير البحتري مع جودة نظمه، وحسن وصفه متى رام الخروج من النسيب إلى المديح، وأطبقوا على أنّه لا يحسنه، ولا يأتي فيه بشيء وإنّما اتّفق له في مواضع معدودة خروج يرتضى وتنقل يستحسن.

وأمّا نظم القرآن، فهو لا يتفاوت في شيء، ولا يتباين في أمر ولا يختلّ في حال، بل له المثل الأعلى، والفضل الأسمى.

فالقرآن ـ على اختلاف فنونه ـ يتصرّف فيه من الوجوه الكثيرة والطرق المختلفة، يجعل المختلف كالمؤتلف، والمتباين كالمتناسب، كما يقدّم أو يؤخّر، ويصل أو يفصل، ويطلق أو يقصر، ويستفهم أو يقرّر... إلى آخر المباحث البلاغيّة المعروفة، ويعدّ هذا من أقصى مظاهر البلاغة في تعبير القرآن.

انظر قوله تعالى: ﴿وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ ٱلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا ما هُمْ مُقْتَرِفُونَ﴾[1].

ترى أنّ ترتيب هذه الأفاعيل في غاية الفصاحة؛ لأن يكون الخداع أوّلاً، والميل الثاني فالرضا ثالثاً، ثمّ الفعل رابعاً، فكأنّ كلّ واحد مسبّب عمّا قبله[2].

---

١. الأنعام: ١٣٣.

٢. تفسير ابن حيّان، ج ٤، ص٢٠٨.

ومن موارد الانتقال الالتفات وهو عبارة عن الانتقال من صيغة المخاطب إلى صيغة الغائب، أو من الخبر إلى الإنشاء، وهذا التنويع يضفي على الأسلوب حياةً ورونقاً، وهو من مظاهر الجمال فيه، وهو كذلك من ظواهر الأسلوب الخطابي، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بارِزَةً وَحَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً * وَعُرِضُوا عَلىٰ رَبِّكَ صَفّاً لَقَدْ جِئْتُمُونا كَما خَلَقْناكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِداً﴾[1].

إذ يتحوّل السياق من الوصف إلى الخطاب، فكأنّما المشهد حاضر اللحظة، شاخص نراه، ونسمع ما يدور فيه، وآثر الماضي في «حشرناهم» بعد «نسير» و«ترى» للدلالة على تحقّق الحشر المتفرّع على البعث، الذي ينكره المنكرون، وعليه يدور أمر الجزاء، وكذلك الكلام فيما عطف عليه منفيّاً وموجباً، وهذا الانتقال من الوصف إلى المخاطبة المباشرة يحيي ذلك المشهد ويجسّمه، كأنّه هو حاضر اللحظة. وفي الالتفات إلى الغيبة في «عرضوا» وبناء الفعل للمفعول مع التعرّض لعنوان الربوبيّة. والإضافة إلى ضميره صلى الله عليه وآله تربية للمهابة، وجري على سنن الكبرياء، وإظهار اللطف به صلى الله عليه وآله، كما لا يخفى. ثمّ خاطب الكفّار المنكرين للبعث بقوله: «لقد جئتمونا» واستعمل أسلوب الإضراب والانتقال من كلام إلى كلام «بل زعمتم ألّن نجعل لكم موعداً» وكلاهما للتوبيخ.

وكذا قوله: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[2] أو قوله تعالى: ﴿قالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمّا تُشْرِكُونَ * مِنْ دُونِهِ﴾[3] إذ عطف فعل الأمر «أقيموا» وهو إنشاء طلبي على جملة خبريّة «أمر ربّي» في الآية الأولى ومعنى آية «قل أمر ربّي بالقسط وإقامة وجوهكم عند كلّ مسجد».

أمّا الآية الثانية: فقد بدأت بالصيغة الخبريّة «إنّي أشهد الله» ثمّ عطف عليها جملة إنشائيّة طلبيّة «واشهدوا» ومعناها في الحقيقة «واشهد» وهي صيغة خبريّة.

---

١. الكهف: ٤٧ـ٤٨.
٢. الأعراف: ٢٩.
٣. هود: ٥٤ـ٥٥.

أي ﴿قالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * مِنْ دُونِهِ﴾[١].

ففي الآية الأولى حين أراد أن يشعر بقيمة الصلاة وأثرها وجليل قدرها في الدين، عدل من صيغة الخبر، المحتملة للتصديق والتكذيب إلى صيغة الإنشاء الطلبي؛ الذي لا يحتمل شيئاً من هذا القبيل عناية واهتماماً بها.

وأمّا في الآية الثانية: فقد أراد التحاشي والاحتراز من مساواة السابق باللاحق، أي مساواة شهادة المخلوق بشهادة الخالق، فعدل عن صيغة الخبر إلى صيغة الإنشاء الطلبي ترفّعاً واعتزازاً ـ سبحانه ـ[٢].

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَةً لِمَنْ خافَ عَذابَ الآخِرَةِ ذٰلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذٰلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ﴾[٣].

فأخبر باسم المفعول (مجموع) من الفعل المستقبل. فسيجمع لتضمّنه معنى الفعل الماضي.

ولما فيه من الدلالة على ثبات معنى الجمع لليوم، وأنّه الموصوف بهذه الصفة[٤].

● خامساً: الاستقامة في البيان

تعرّض القرآن الكريم لمختلف الشؤون وتوسّع فيها أحسن التوسّع، وما أورده من نظم العبادات، وفضائل الأخلاق، ووضعه من قواعد تشريعيّة في مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع، وتعرّضه للعلوم الكونيّة والفلكيّة والطبيعيّة. وما ضرب من أمثلة وما ساق من حكم... إلى غير ذلك من المواضيع المتنوّعة التي يطول ذكرها وفي جميع ذلك نجد الملاءمة بين أجزائه ومباحثه. فهو كنسق واحد، ومستوى شاهق، ونسيج فريد غير مضطرب الأسلوب ولا متناقض المعاني، نزل نجوماً في مدّة ثلاث وعشرين سنة في ظروف متفاوتة ليلاً ونهاراً في مكّة والمدينة في الحرب والسلم، في المحنة والرخاء، وفي عام الفتح، وعام الحزن، وعلى سعة

---

١. هود: ٥٤ـ٥٥.

٢. البلاغة العربيّة في ثوبها الجديد، ج ١، ص ١٢٠ـ١٢١.

٣. هود: ١٠٣.

٤. أساليب بلاغية، ص ٢٨٥.

ما جاء به، فليس فيه أدنى اختلاف أو تعارض، أو تناقض من أوّله إلى نهايته ممّا جعل العرب في دهشة وإعجاب، وإكبار وإعظام. أمّا بلاغة القرآن الكريم وفصاحته وسلامة نظمه واعتدال تركيب مفرداته، فالشاعر فيهم ينظّم القصيدة حولاً ثمّ يعيدها فيجد الحشو والزيادة والنقصان، ونحو ذلك. وأمّا القرآن، فيقول تعالى عنه ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْآنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ ٱللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ٱخْتِلافاً كَثِيراً﴾[١].

فلا تستطيع أن تجد فرقاً بين السور التي نزلت جملة، والسور التي نزلت منجّمة، من حيث إحكام الربط لكلّ منهما، فسورة البقرة مثلاً وقد نزلت بضعة وثمانين نجماً في تسع سنين[٢]، لا تجد فرقاً بينها وبين سورة الأنعام التي نزلت دفعة واحدة، كما يقول الجمهور من حيث نظام المبنى، ودقّة المعنى، وتمام الوحدة الفنّيّة وإذا قرأت سورة الضحى، وسورة العلق وسورة الماعون، لا تشعر بفارق بينها وبين كثير من السور القصار مثلها من حيث الإحكام، والوحدة، والانسجام على حين أنّ تلك السور الثلاث نزلت كلّ واحدة منها مفرّقة على نجمين[٣].

• **سادساً: اختياره ألفاظاً قويّة الإيحاء، معبّرة سهلة، وواضحة، للتعبير عن المعنى المراد**، وهذا الاختيار للألفاظ يكون مناسباً للمعاني، ولو نزعت منه تلك اللفظة ثمّ أدير لسان العرب على لفظة أحسن منها؛ لما استطاعوا.

ففي قوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدُوا ٱللّٰهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّما أَدْعُو رَبِّي وَلاأُشْرِكُ بِهِ أَحَداً﴾[٥] قد تبدو أنّ الكلمتين شيء واحد، تستويان في تأدية المعنى لا تفضّل إحداهما على الأخرى، ولكن دقّة النظر والفهم تكشف عن أنّ لكلّ كلمة منها موضعها المناسب، ومكانها اللائق، وأنّ أختها

---

١. النساء: ٨٢.

٢. وجه نزولها في تسع سنين؛ أنّها جمعت بين ما نزل في مبادئ السنة الثانية للهجرة، كآيات تحويل القبلة، وآيات تشريع صوم رمضان، وبين آخر القرآن نزولاً على الإطلاق وهو آية ﴿وَٱتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللّٰهِ﴾ التي ورد أنها نزلت قبل وفاته ﷺ بتسع ليال فقط.

٣. مناهل العرفان، ج ٢، ص٢٣٦.

٤. النساء: ٣٦.

٥. الجن: ٢٠.

لا تسدّ مسدّها، فكلمة «شيئاً» تناسب الآية الأولى؛ لأنّ المقام أمر بعبادة الله، ونهى عن الشرك في دية صورة من صور الإشراك، وهي كثيرة ومتعدّدة، فالأصنام والكواكب، والحيوان كلّ هذه أشياء كانت تعبد، فجاء النهي عن عبادتها جميعاً وكلمة «شيئاً» هي التي تجمعها لا كلمة «أحداً» وكلمة «أحداً» تناسب الآية الثانية؛ لأنّ المقام مقام دعاء وتوجّه إلى الله وحده، وقد قصر النبي هذا الدعاء على ربّه وأكّده، فنفى الشرك عن الله في التوجه والدعاء، والظنّ الخاطئ في هذه المشاركة يتّجه إلى الأشخاص لا إلى الأشياء، ولذلك كانت كلمة «أحداً» هي اللائقة بهذا الموضع.

ولننظر في قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَياةٍ﴾[١] ولنسأل أنفسنا لم عبرّت الآية بصيغة التنكير في كلمة «حياة» ولم يكن التعبير بكلمة «الحياة»؟ سنرى أنّ المراد هنا بيان حرص هؤلاء الناس على أن يحيوا أيّ نوع من الحياة، لا يعنيهم أن تكون الحياة سعيدة أو شقية، عزيزة أو ذليلة.

ولذلك جاء التعبير بالتنكير ويبدي حرصهم في باقي الآية ﴿أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصاصِ حَياةٌ﴾[٢] فالمراد أنّ حكم القصاص يستفيد منه المجتمع أيّ حياة، وهي التي يظفر بها كلّ من يرتدع عن القتل، خوفاً من هذا القصاص.

وهكذا إذا نظرنا بعد ذلك قوله تعالى: ﴿يَقُولُ يا لَيْتَنِى قَدَّمْتُ لِحَياتِى﴾[٣]. لرأينا أنّ تعريف الحياة بإضافتها إلى ضمير المتكلّم يفيد أنّها حياة خاصّة، وهي حياته التي تعنيه وليست أنّها حياة مطلقة. وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَياةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿قالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِى الْحَياةِ أَنْ تَقُولَ لا مِساسَ﴾[٥].

---

١. البقرة: ٩٦.
٢. البقرة: ١٧٩.
٣. الفجر: ٢٤.
٤. طه: ٩٧.
٥. طه: ٩٧.

• **سابعاً: ابتكاره ألفاظاً لم يستعملها العرب قبل اصطلاحه رغم معرفتهم لمادّة هذا اللفظ واشتقاقاته، واستعمال هذا الاشتقاقات.** والوجه في ذلك هو أنّ الجدة في هذه الألفاظ ممّا تزيد عند العربي وقعاً وإثارة في نفسه، ومن هذه الألفاظ المصطلحة، النفاق والنافق الذين لم يعرفهما العرب بهذين اللفظيين قبل القرآن، وهم بطبيعة الحال لا يلتوي عليهم فهمه، ولكن ما يأخذ نفوسهم منه، ويملؤها انفعالاً ناحيتان: إحداهما: جدته وابتكاره، والأخرى، الإيحاءات التي يوحيها في نفوسهم، فالمعنى الأصلي في الإصطلاح الذي استعمل القرآن فيه هذا اللفظ هو ستر الكفر وإظهار الإسلام، ولكن الذوق اللغوي للعربي يجعل مدلولات المادّة واشتقاقاتها كلّها[١] تتداعى في نفسه؛ لتقترن بالنفاق والمنافق، أو ما يناسبهما من اشتقاقات المادّة حين يسمع وصف شخص بالنفاق حيث تتوارد على نفسه الاستعمالات الأخرى للمادّة، والتي تدور حول المراوغة وضعف الحال، ويلتصق ذلك كلّه بالمنافق.

ونجد مثلاً لفظ الفسق يصف به القرآن بعض أعدائه ومنهم المنافقون كقوله تعالى: ﴿سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ إِنَّ اللّٰهَ لا يَهْدِي القَوْمَ الفاسِقِينَ﴾[٢].

فالمعنى الرئيس في وصفهم بالفسوق، هو الخروج عن الأصل الذي ينبغي أن يكون عليه العبد، وهو الإيمان بالله، ولما كان الفسوق متضمّناً معنى الخروج، فالأصل فيه أن يكون له متعلق يتعدّى إليه بـ«عن» فكان المنتظر أن يقال: الفاسقون عن كذا، ولكن حذف المتعلّق بالإضافة إلى وضوحه يوحي بترك المجال مفتوحاً أمام نفس السامع ليمكّنها من أن تفهم أو تتصوّر خروجهم عن أكثر من شيء في

١. نفق الشيء: نفذ وفنى وقلّ ونفق الرجل أو الدابّة: خرجت روحاهما، والجرح تقشر، وأنفق: افتقر أي ذهب ما عنده أو فنى زاده، والمال صرفه وأنفده، والنفق السريع: الانقطاع من كلّ شيء، يقال: فرس نفق الجري، أي قصير الغاية يجري قليلاً ثمّ ينقطع عن جريه، ونفق اليربوع: خرج من نافقائه، أي حجره أو دخل فيها.. وانتفق الرجل: دخل في النفق وكذلك اليربوع، والنفق جمع أنفاق: «سرب في الأرض له مخرج إلى مكان معهود».
٢. المنافقون: ٦.

نطاق ما يتّفق مع لسياق بالإضافة إلى إيحاء استعمالات المادّة[١] بإيحاءات أخرى تناسب السياق وتدعمه، كاقتران وضعهم الديني في الذهن بخروج مطلق عن الوضع السليم والعقيدة الصحيحة، كفسوق الرطب، واقتران كيانهم الاجتماعي والخلقي بشيء من المخلوقات المستحقرة، كالفأرة، وممّا يشير إلى مراعاة إيحاء لفظ الفسق أنّ القرآن ربّما يستعمله في بعض المواضع ولا يريد به طائفة معيّنة، أو نوعاً خاصّاً من أنواع الكفر، كجعله مقابلاً للإيمان في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كانَ فاسِقاً لا يَسْتَوُونَ * أَمّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ فَلَهُمْ جَنّاتُ الْمَأْوىٰ نُزُلاً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ * وَأَمّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْواهُمُ النّارُ كُلَّما أَرادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْها أُعِيدُوا فِيها وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذابَ النّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾[٢].

فالفسق هنا غير محدّد بكفر خاصّ، أو نفاق معيّن، أو شرك محدّد، أو غير ذلك، وإنّما يراد به كلّ ما يخالف الايمان، ويخرج عنه، وهذا المعنى يناسب الأصل اللغوي لمادّة الفسق، التي تفيد مطلق الخروج عن شيء، ومع ذلك تبقى للّفظ إيحاءاته في بعض الاستعمالات الأخرى للمادّة، كتسمية الفأرة بالفويسقة، التي تصاحب كلّ وصف بالفسق في نفس العربي، بل وتبقى بعض إيحاءات استعمال المادّة في الخروج أيضاً، فقد يثير اللفظ في النفس شيئاً من احتمال الخروج عن الايمان، والخروج عن الخلق القويم، والخروج عن الجماعة الصالحة، والخروج عن كلّ ما هو خير[٣].

• ثامناً: التكرار

ورود التكرار في القرآن الكريم دليل قيمة أدائه في التعبير البياني؛ إذ قد خاطب العرب بما يألفون من الأساليب، وما من شكّ فإنّ العرب قد عرفت التكرار منذ القدم، وأدركت مواقعه ومراميه يدلّل على ذلك ما حفل به شعرهم من تكرار

---

١. فمن استعمالات المادّة عند العرب: إنفسق الرطب عن قشره: خرج.. والفويسقة.. الفأرة كأنّها سمّيت بذلك لخروجها من حجرها على الناس...» لسان العرب مادّة «فسق».

٢. السجدة: ١٨ـ٢٠.

٣. انظر: أسلوب السخرية في القرآن الكريم، (د. عبد الحليم حفني)، ص٤٣٨ـ٤٣٩.

الأسماء، والمواضع في موقف مختلفة تقصد الاستيعاب أو الدعاء، أو تقرير المعنى في ذهن السامع، أو لمجرّد التلذّذ أو لغير ذلك[١].

وقد جاء التكرار في القرآن الكريم لعدّة أغراض منها:

١. التأكيد والتكرار أبلغ في التأكيد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَما أَدْراكَ ما يَوْمُ ٱلدِّينِ * ثُمَّ ما أَدْراكَ ما يَوْمُ ٱلدِّينِ﴾[٢].

٢. المبالغة في التحذير، كما في سورة المرسلات، مثل: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ وفي سورة القمر ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾.

٣. ما إذا طال الكلام وخشي تناسي الأوّل فيعاد ثانية تطريةً له وتجديداً لعهده، ومنه قوله عالى: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي ساجِدِين﴾[٣]. أو قد يكرّر اللفظ ليتّصل أوّل الكلام بآخره اتّصالاً جيّداً، كما في قوله تعالى ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِها لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٤].

٤. تأكيد الإنذار، ومنه قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[٥]. وجاء لتقرير المعنى في النفس فقد أكّد الإنذار بتكريره، ليكون أبلغ تأثيراً وأشدّ تخويفاً.

٥. التعظيم والتهويل، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ ٱلقَدْرِ * وَما أَدْراكَ

---

١. تكرير الاستيعاب نحو: قرأت الكتاب فصلاً فصلاً، وتكرير التقرير نحو قول الشاعر:

حتّى متى يا صاحبي لا ترعوي ... حتّى متى، حتّى متى، وإلى متى

والمبالغة في الدعاء نحو قول الشاعر:

ألا يا اسلمي ثمّ اسلمي ثمّ اسلمي

أمّا التلذّذ نحو قول الشاعر:

بالله يا ظبيات القاع قلن لنا ... ليلاي منكنّ أم ليلي من البشر؟

وهناك أغراض أخرى يرمي إليها البليغ، كالاستعطاف والتنزيه والتهويل والإيغال وغير ذلك...

٢. الانفطار: ١٧ـ١٨.

٣. يوسف: ٤.

٤. النحل: ١١٩.

٥. التكاثر: ٣ ـ ٤.

ما لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ * لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾[١]. وقوله تعالى: ﴿الحاقَّةُ * ما ٱلحاقَّةُ﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿القارِعَةُ * ما ٱلقارِعَةُ﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿وَأَصْحابُ ٱليَمِينِ ما أَصْحابُ ٱليَمِينِ﴾[٤].

٦. التعجّب، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾[٥].

٧. التذكير بنعم الله التي لا تعدّ ولا تحصى، كما في سورة الرحمن نحو ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ﴾[٦]، فإنّها تكرّرت نيّفاً وثلاثين مرّة، كلّ واحدة تتعلّق بما قبلها.

٨. المدح، كقوله تعالى: ﴿وَالسّابِقُونَ السّابِقُونَ * أُولٰئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[٧].

٩. الاستبعاد، كقوله تعالى: ﴿هَيْهاتَ هَيْهاتَ لِما تُوعَدُونَ﴾[٨].

١٠. وقد يكون لاستمالة المخاطب به وترغيبه في قبول النصح والإرشاد، كقوله تعالى: ﴿وَقالَ الَّذِى آمَنَ يا قَوْمِ ٱتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشادِ * يا قَوْمِ إِنَّما هٰذِهِ الحَياةُ ٱلدُّنْيا مَتاعٌ وَإِنَّ ٱلآخِرَةَ هِيَ دارُ ٱلقَرارِ﴾[٩].

ففي تكرير «يا قوم» استمالة لأنفسهم وقلوبهم حتّى لا يشكوا ولا يرتابوا في إخلاصه لهم في نصحه.

وفي القرآن الكريم صور مختلفة من التكرار، منها تكرار القصص، كقصّة إبليس في السجود لآدم، وقصّة موسى وغيره من الأنبياء، لإبراز الكلام الواحد في فنون كثيرة وأساليب مختلفة، ويذكر في كلّ موضع زيادة لم تذكر في الذي قبله، وليحاجج المشركين في عجزهم عن الإتيان بمثل هذا القرآن بأيّ نظم جاؤوا، وبأيّ عبارة عبّروا.

---

١. الحاقة: ١ـ٢.
٢. الواقعة: ٢٧.
٣. القارعة: ١ـ٢.
٤. الواقعة: ٢٧.
٥. المدثر: ١٩ـ٢٠.
٦. الرحمن: ٦٠ـ٦٤.
٧. الواقعة: ١٠ـ١١.
٨. المؤمنون: ٣٦.
٩. غافر: ٣٨ـ٣٩.

وقد يكون التكرار لكلمة واحدة أو أكثر، أو يكرّر بغير لفظه الأوّل، كقوله تعالى: ﴿أُولَـئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَـئِكَ الأَغْلالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْداً﴾[3]؛ إذ عبّر أوّلاً: بتكرير أولئك، وثانياً: بتكرير «آمنوا وعلموا الصالحات»، وثالثاً: بلفظ مهمل، ثمّ أمهلهم، ثمّ رويداً، وهي ثلاث كلمات بمعنى واحد؛ لأنّ في رويداً معنى الإمهال.

● **تاسعاً: الابتداء بألفاظ غير مفهومة**، مثل: ألم، المص، والمر، وهي حروف مقطّعة تفتح بها بعض آياته، وسوره، التي لا عهد للعرب بها، فإنّها كالمفتاح الموسيقي للآيات التي بعدها، إضافة إلى كونها حروفاً للتنبيه، كـ«ألا» و«يا» ونحوهما ممّا وضع لتنبيه السامع إلى ما يلقى بعدها.

● **عاشراً: خلوّه من الشعر الموزون خلوّاً تامّاً**، وما تجده من توافق الحروف في أواخر الآيات أو تقاربها ممّا يشبه السجع، فالقرآن لا يلتزمه، فقد نجد صحفاً مسجوعة من السور الكبار، أو نجد سوراً قصيرة مسجوعة، ولكن ذلك لا يطّرد فيه، وكثيراً ما ينتقل من السجع إلى الكلام المرسل.

فنظام الآيات الذي يسمع في الغالب بوقف كامل تستريح عنده نفس القارئ هو نظام يخالف نظام النثر المرسل، ونظام السجع، الذي أثر عن الجاهليّين، وشاع بعد الإسلام.

❊ ❊ ❊

---

١. الرعد: ٥.
٢. المائدة: ٩٣.
٣. الطارق: ١٧.

الباب الثاني:

علم البيان

البيان لغةً واصطلاحاً

المبحث الأوّل: التشبيه

المبحث الثاني: في الحقيقة والمجاز

المبحث الثالث: الاستعارة

المبحث الرابع: الكناية

المبحث الخامس: علم الأساليب والدراسات البلاغيّة

البيان لغةً واصطلاحاً

البيان لغة:

هو الظهور والوضوح والكشف، فقد جاء في معجم مقاييس اللغة أنّ البيان من «بان الشيء وأبان: إذا اتّضح وانكشف، وفلانٌ أَبْيَنُ من فلان، أي أوضح كلاماً منه»[1].

وفي لسان العرب: «بانَ الشيءُ بياناً: اتَّضحَ، فهو بَيّنٌ، وأبانَ الشيء فهو مبين، وأبنتهُ أنا: أي وضّحته، واستبان الشيء: ظَهَرَ، واستبنته أنا: عرفته، والتبيين: الإيضاح»[2].

قال سبحانه في وصف القرآن الكريم: ﴿هٰذا بَيانٌ لِلنّاسِ وَهُدىً وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذ أَخَذَ اللّٰهُ مِيثاقَ الَّذِينَ أُوتُوا ٱلكِتابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنّاسِ﴾[3].

فالمعنى المتبادر لهذه الآيات جميعاً هو الظهور والكشف والإيضاح. يقول الراغب[4]: البيّنة: هي الدلالة الواضحة حسّيّة كانت أو عقليّة وهو ما اختصّ به الإنسان، قال تعالى: ﴿بِسْمِ ٱللّٰهِ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلرَّحِيمِ الرَّحْمٰنُ * عَلَّمَ القُرْآنَ * خَلَقَ ٱلإِنْسانَ * عَلَّمَهُ ٱلبَيانَ﴾[5]. ومهما اختلف المفسّرون في كلمة «البيان» فإنّ اختلافهم لا يخرج عن كونه اختلاف نوع، فقد قال ابن زيد والجمهور: البيان: المنطق والفهم والإبانة وهو الذي فُضّل به الإنسان على سائر الحيوان، وقال قتادة: هو بيان الحلال

---

١. معجم مقاييس اللغة، مادّة «بين».

٢. لسان العرب، مادّة «بين».

٣. آل عمران: ١٨٧.

٤. المفردات، ص٦٨.

٥. الرحمن: ١ـ٤.

والشرائع، وهذا جزء من البيان العامّ[1].

واستخدموا «البيان» في معنى اللسن والفصاحة، والإفصاح مع ذكاء، وإظهار المقصود بأبلغ لفظ، والتعمّق في النطق، والتفاصح: التقدّم على الناس، فكأنّه نوع من العُجْب والكبْر والتثبّت.

وقالوا: البيان: الفصاحة، وكلام بيّن: فصيح، والبيان: الإفصاح مع ذكاء، وقال ابن شميل: البيّن من الرجال: السمح اللسان، الفصيح الظريف العالي الكلام، القليل الرتج.

إنّ إطلاق «البيان» على الفصاحة واللّسن ليس هو الأصل في الاستعمال، إنّما أُطلق عليهما؛ لما فيهما من الاقتدار على الكشف والإبانة عن المعاني والخواطر الكامنة في النفس، ويكون معناه حينئذ مقابلاً لمعنى العيّ والحصر، والعجز عن الإفصاح عند الحاجة إلى هذا الإفصاح[2].

وروي عن ابن عباس عن النبيﷺ: أنّه قال: «إنّ من البيان لسحراً، وإنّ من الشعر لحكماً»، قال: البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ وهو من الفهم، وذكاء القلب من اللَّسَن. وأصله: الكشف والظهور.

وقيل: معناه أنّ الرجل يكون عليه الحقّ وهو أقوم بحجّته من خصمه، فيقلبُ الحقّ ببيانه إلى نفسه؛ لأنّ معنى السحر: قلب الشيء في عين الإنسان، وليس بقلب الأعيان.

وقيل: معناه أنّه يبلغ من بيان ذي الفصاحة أنّه يمدح الإنسان فيصدّق فيه حتّى يصرِف القلوب إلى قوله وبُغضه، فكأنّه سَحَرَ السامعين بذلك، وهو وجه قوله: «إنّ من البيان لسحراً» فالبيان هنا: البلاغة، والقدرة على التعبير، والإقناع، والتأثير، فنجد أنّ البيان عند الرعيل الأوّل مرادفة لكلمة فصاحة كذلك، فهي مرادفة لكلمة بلاغة حتّى عصر الشيخ عبد القاهر الجرجاني، فكانت كلمات البراعة والبلاغة

---

١. البحر المحيط، ج٨، ص١٨٨.

٢. البيان العربي، ص١٣.

والفصاحة والبيان والبديع ألفاظاً ذات مدلول واحد مع اختلاف طفيف نجده بين كاتب وآخر، إلى أن استقرّت البلاغة وأصبح لها مفاهيمها المحدّدة المنضبطة حيث أصبح علم البيان له شخصيّته المستقلّة وأبحاثه المتميّزة، وموضوعاته الخاصّة، فمجاله الصورة التي يبدعها المتكلّم، فيصوّر بها المعنى الذي يريد[١].

البيان في تطوّره

أوّل من دوّن واستعمل كلمة «البيان» هو **الجاحظ** (ت ٢٥٥ هـ) إذ جعلها من صلب عنوان كتابه إلّا أنّ الإبانة عن حدود البلاغة، وأقسام البيان والفصاحة مبثوثة في تضاعيفه، ومنتشرة في أثنائه، فهي ضالّة بين الأمثلة لا توجد إلّا بالتأمّل الطويل، والتصفّح الكثير على حدّ تعبير أبي هلال العسكري[٢]. ولعلّ تعريف جعفر بن يحيى (ت ١٨٧ هـ) الذي ذكره الجاحظ كان من أقدم ما دوّن يقول: «وقال ثُمامة: قلت لجعفر بن يحيى: ما البيان؟ قال: أن يكون الاسم يحيط بمعناك، ويجلي عن مغزاك، وتُخرجُه عن الشركة، ولا تستعين عليه بالفكرة. والذي لابُدّ له منه أن يكون سليماً من التكليف، بعيداً عن الصنعة، بريئاً من التعقّد، غنيّاً عن التأويل».

وهذا هو تأويل قول الأصمعي: «البليغُ من طَبّقَ المفصل وأغناك عن المفسِّر»[٣].

وقد عرّف الجاحظ البيان بتعريفين: تعريف فلسفي ذكره في الحيوان، وتعريف لساني يتميّز عن الأوّل بصيغته التعليميّة.

فالأوّل: هو التعريف الذي كان متداولاً في الأوساط الكلاميّة ـ إن لم يكن لدى المعتزلة بالخصوص ـ ويمكن تلخيصه بأنّه العلاقة التي تربط بين الدليل من جهة والمستدلّ (التكلّم) من جهة أخرى عندما يكون هذا الأخير في حالة تلقّ للدليل، أي عند تعلّمه للغة، أو بحثه عن الكلمة التي يريد تبليغها، وبين المستدلّ من جهة،

---

١. البلاغة فنونها وأفنانها، ج ٢، ص ١١؛ علم أساليب البيان، ص٧٧.

٢. كتاب الصناعتين، ص٥.

٣. البيان والتبيين.

والعلاقة الأولى التي حصلت في ذهنه من جهة أخرى، أي عندما يكون المتكلّم في حالة تعبير عمّا حصل في نفسه من الأفكار والانطباعات: «ثُمّ جُعِل للمستدِلٍّ سبب يدلُّ به على وجوهِ استدلالِهِ، ووجوه ما نتج له الاستدلال، وسمّوا ذلك بياناً»[١].

أمّا التعريف الثاني الذي أورده في كتابه البيان والتبيين، فهو أقلّ تعقيداً من الأوّل وهو «الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي»[٢]. أو هو: «اسمٌ جامعٌ لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير حتّى يُفْضيَ السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيانُ، ومن أيّ جنس كان الدليل... فبأيّ شيء بَلغْتَ الإفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[٣].

فالبيان إذن هو إجلاء المتكلّم للحقيقة، ولا شيء آخر سوى الحقيقة، والتعريف الذي أورده الجاحظ لجعفر بن يحيى يوضح ذلك، وهذه الاعتبارات كلّها تجعل البيان عند الجاحظ يتميّز بميزات خاصّة. وهذه الميزات منها ما يتعلّق بالمتكلّم ومنها ما يتعلّق بالدليل.

والبيان عند الرمّاني (ت ٣٨٦هـ): هو الإحضار لما يظهر به تميُّز الشيء من غيره في الإدراك[٤]. وأقسامه أربعة: كلام، وحال، وإشارة، وعلامة. والكلام على وجهين: كلام يظهر به تميّز الشيء من غيره، وكلام لا يظهر به تميّز الشيء، فليس ببيان.

وليس كلّ بيان يفهم به المراد، فهو حسن من قبل أنّه قد يكون على وعي وفساد وليس بحسن أن يطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام؛ لأنّ الله قد مدح البيان واعتدّ به في أياديه الجسام، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[٥] ولكن إذا قيّد بما يدلّ على أنّه يعني بها إفهام المراد جاز.

١. الحيوان، ج ١، ص٣٣.
٢. البيان والتبيين، ج ١، ص٧٥.
٣. المصدر، ص٧٦.
٤. النكت في إعجاز القرآن، ص٩٧.
٥. الرحمن: ١ـ٤.

وحسن البيان في الكلام على مراتب، فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتّى يحسن في السمع، ويسهل على اللسان، وتتقبّله النفس تقبّلَ البرد، وحتّى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقّه من المرتبة[1].

ويعتبر كتاب **أبي هلال العسكري** (ت ٣٩٥هـ) الصناعتين من أبرز الكتب التي تناولت مباحث بلاغيّة في ذلك الوقت. وقد ضمّ هذا الكتاب عشرة أبواب تناول فيها: البلاغة، والفصاحة، وتميّز الكلام جيّده من رديئه، ومعرفة صفة الكلام وترتيب الألفاظ، وحسن النظم، وجودة الرصف، والإيجاز والإطناب، وحسن الأخذ وحلّ المنظوم، والتشبيه والأسجاع والازدواج، والبديع، ومبادئ الكلام ومقاطعه.

وقد عالج من موضوعات علم البيان: التشبيه، والاستعارة، والمجاز، والكناية، والتعريض. وإن اعتبر ما عدا التشبيه من البديع[2].

ونقل **ابن رشيق القيرواني** (ت ٤٦٣هـ) تعريف الرمّاني، ولكنّه لم يقف عنده، بل ذكر تعريفاً آخر وهو «أنّ البيان الكشفُ عن المعنى حتّى تدركه النفس من غير عُقْلةٍ، وإنّما قيل ذلك؛ لأنّه قد يأتي التعقيد في الكلام الذي قد يدلّ، ولا يستحقّ اسم البيان»[3].

والغريب أنّ ابن رشيق لا يطلق البيان على البلاغة، وإنّما هو عنده فنّ من فنونها، كالمجاز، والاستعارة، والتشبيه، والإشارة، والتتبيع، والتجنيس، والترديد وحتّى ضَرْبه للأمثلة التي يوجد فيها البيان يفهم منها ومن تعليقه عليها أنّه يقصد به: السلاسة والجزالة، والبعد عن التعقيد والتنافر والابهام في إفادة المعنى، فالأمثلة التي ضيق بها نطاق البحث لا تنطبق كلّ الانطباق على تعريفه الذي كان قريباً ممّا أشار إليه المتقدّمون. وعبارته «الكشف عن المعنى» قريبة من عبارة الجاحظ وهي «أنّ البيان اسم جامعه لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى»[4].

١. النكت في الإعجاز القرآن، ص٩٨.
٢. علم أساليب البيان، ص٧٩ـ٨٠.
٣. العمدة، ج ١، ص٤٣٧، العُقْلة: الحبسة والعقدة.
٤. مصطلحات بلاغيّة، ص٧٢.

ولم يتغيّر معنى كلمة «بيان» عند **عبد القاهر الجرجاني** (ت ٤١٧هـ) عن ذي قبل، والنظرة إليه لم تتحوّل، ولا زال المقصود منه الكشف والإيضاح عمّا في النفس والدلالة عليه.

وقد وردت عبارة «بيان» عنده محاولاً توضيح مفهومها بقوله: «ثمّ إنّك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً، وأبسق فرعاً... من علم البيان الذي لولاه لم تر لساناً يحوك الوشي، ويصوغ الحلي...». وكلّ ما نقرأه من تلك المقالة الطويلة لا توضح لنا معنى البيان للعلم المعروف الذي تواضع عليه العلماء المتأخّرون، كالسكّاكي والقزويني، وإنّما هو عنده الفصاحة والبلاغة والبراعة، ونراه يسمّي مباحثه في المعاني باسم علم البيان تارةً، وعلم الفصاحة تارةً ثانية.

وكأنّه يريد أنّ كلّ ما سُمّي باسم البديع والمعاني والبيان من بعده إنّما كان يعرض لعلم واحد هو علم البلاغة وخصائص التعبير الجماليّة، ولكنّه عالج أبواب البيان مشيراً إلى اتّصال بعضها ببعض من جانب، وإلى كونها أسساً تقوم عليها نظريّة النظم من جانب آخر، فالمجاز منه ما هو عقلي، ومنه ما هو لغوي، وهذا فيه الاستعارة والمجاز المرسل، والاستعارة مبنيّة على التشبيه، ونظراً لعلاقتها بالتشبيه، فعليه أن يدرس التمثيل ليبيّن أنّ أمر ذلك كلّه متعلّق بالمعاني.

فعبد القاهر من أولئك الذين وضعوا نصب أعينهم جلاء الروعة الفنّيّة عن طريق الموازنة بين المعاني، وتقسيم وجوه الحسن في الفنون المختلفة، والإرشاد إلى مآتي الأصالة والغاية من البيان في الكشف عن المعنى وتمثيله، وهو من النقّاد الذين وضعوا مقاييس عامّة لجودة الأخيلة الشعريّة، منها المقابلة في التشبيه، ومناسبة المستعار للمستعار له، وبملاحظته وجه الشبه، والعلاقة بين طرفي الاستعارة والتشبيه وغير ذلك، فهو لا يقصد بهذه الوجوه من حيث هي إثبات ما ليس بثابت، وادّعاء دعوى لا طريق إلى تحصيلها كما يقول، فاهتمامه بتصنيف الصور البلاغيّة في أسرار البلاغة أدّى إلى أن يضع نظريّة البيان العربي، فقد كان همّه في الأسرار أن يكشف عن دقائق الصور البيانيّة؛ متخلّلاً بنظرات نفسيّة وذوقيّة جماليّة رائعة.

ونختتم بحثنا هذا بالسكّاكي (ت ٦٢٦هـ) الذي يرى «أنّ البيان هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان؛ ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه»[١]. ثمّ أدخل الدلالات في تقسيم موضوعاته، وأثار مناقشة دخول هذا الموضوع أو ذاك فيه، وخروجه عنه، فبحث من هذا الباب ثلاث دلالات للألفاظ:

١. دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وتسمّى دلالة المطابقة[٢].

٢. دلالة اللفظ على جزء ما وضع له أو جزء مسمّاه وتسمّى دلالة التضمن، كدلالة الإنسان على الحيوان فقط، ودلالة البيت على الجدار أو السقف فقط، وسمّيت بذلك؛ لأنّ الجزء المفهوم من اللفظ هو ضمن المعنى الكلّي، فيدرك عند فهمه.

٣. دلالة اللفظ على لازم معناه وتسمّى دلالة الالتزام، كدلالة الإنسان على معنى الضاحك، ودلالة السقف على الجدار، فإنّه خارج عنه، لازم له، لا جزء منه، وسمّيت بذلك الآن المدلول فيها لازم المعنى الموضوع له اللفظ.

وقسّم هذه الدلالات إلى فرعين: الأوّل: وضعي، وفيه الدلالة المطابقيّة، والثاني: عقلي، وفيه الدلالتان الأخريان.

وبنى السكّاكي تقسيم البيان على هذه الدلالات، وذكر أنّ الاستعارة والمجاز والكناية تفسّر بالفرع الثاني ووجهته العقليّة؛ إذ يمكن أن تتفاوت الدلالات في الوضوح، وبهذا يعلو تعبير على آخر في مدى مطابقته للأحوال التي تتطلّب قولاً بليغاً، وأخرج التشبيه؛ لأنّ دلالته وضعيّة، والدلالة الوضعيّة لا يمكن بها إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة؛ لأنّ السامع إذا كان عالماً بوضع الألفاظ لم يكن بعضها أوضح دلالة عليه من بعض وإلّا لم يكن كلّ منها دالّاً عليها بخلاف

---

١. المفتاح، ص ٧٠.

٢. كدلالة الإنسان على مجموع الحيوان الناطق، ودلالة البيت على مجموع السقف والجدار، وسمّيت بذلك؛ لتطابق اللفظ المعنى، أي توافقها، أو لتطابق الفهم والوضع، وتسمّى هذه الدلالة عند البلاغيين وضعيّة أيضاً؛ لأنّ السبب في حصولها عند سماع اللفظ، أو تذكّره هو معرفة الوضع فقط دون حاجة إلى شيء آخر.

دلالة التضمّن، ودلالة الالتزام اللتين يمكن بهما التصرّف في الألفاظ، وإيرادها في طرق متعدّدة للدلالة على المعنى الواحد. ولمّا رأى أنّ الاستعارة تعتمد على التشبيه لذا جعلها أصلاً ثالثاً وقدّمه عليها وهي المجاز والكناية؛ لأنّ التشبيه «إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرّب في فنون السحر البياني»[1].

لقد استولى منحى السكّاكي ومنهجه في حدّ البيان، وتأصيل أقسامه مباحثه على معاصريه عامّة، وعلى القزويني الذي لخّص مفتاحه والذين شرحوا هذا التلخيص فاستوت نظريّة البيان العربي مقنّنة في حدود ضيقة بعد أن كانت تشمل فنون البلاغة وفنّ القول لدى السابقين[2].

البيان اصطلاحاً:

هو أصول وقواعد يُعْرَفُ بها إيراد المعنى الواحد بعبارات يختلف بعضها عن بعض في وضوح الدلالة العقليّة على نفس ذلك المعنى[3].

وغايته تمكين المتأدّب من مجاراة البلغاء من حيث وفائه بمقتضيات المعاني وبمتطلّبات الذوق والجمال، ومدى إيحائها وبُعْد مرماها الذي تهدف إليه، وبإجادة قوانينه، وإبداع مهارته، وفهم أساليبه المتعدّدة، واختيار الأبلغ منها، والأوضح دلالةً.

ويمكن حصر موضوعات علم البيان بالعناوين الآتية:

١. التشبيه وأركانه وأدواته وأغراضه وألوانه.

٢. المجاز اللغوي والمجاز العقلي.

٣. الاستعارة وبيان أنواعها.

٤. الكناية وأقسامها.

وهي جميعاً فصول تظهر لنا كيف أنّ معنىً واحداً يستطاع أداؤه بأساليب عدّة،

---

١. المفتاح، ص١٤١.

٢. البلاغة والتطبيق، ص٢٥٨.

٣. انظر: تعريف السكّاكي في المفتاح، ص ٧٧؛ والإيضاح، ص٣٢٦.

وطرائق مختلفة من صور الحقيقة والمجاز، وألوان التشبيه والاستعارة ممّا تفنّن فيه الشعراء، والناثرون العرب أيّما تفنّن، وممّا يستطيع المبدع أن يتوسّله لبلوغ أرقى درجات البلاغة وأسماها.

فترى الشاعر يبيّن فضل العلم بقوله:

العلمُ ينهضُ بالخسيس إلى العلىٰ والجهلُ يقعد بالفتى المنسوبِ[١]

ثمّ نجد المعنى نفسه في كلام الإمام عليّ‏ؑ حين يقول:

«العلم نهرٌ، والحكمةُ بحرٌ، والعلماءُ حولَ النهرِ يطوفونَ، والحكماءُ وَسَطَ البَحْرِ يغوصُون، والعارفون في سُفُنِ النجاةِ يسيرون».

فنجد أنّ بعض هذه التراكيب أوضحُ من بعض، كما تراه يضع أمام عينيك مشهداً حسّيّاً، يقرب إلى فهمك فضل العلم، فهو يشبّه العلم بنهر، ويشبّه الحكمة ببحر. ويصوّر أشخاصاً طائفين حول ذلك النهر (وهم العلماء) وأشخاصاً غائصين وسط ذلك البحر (وهم الحكماء) وأشخاصاً راكبين سفناً ماخرة في ذلك البحر للنجاة من مخاطر هذا العالم (وهم أرباب المعرفة)[٢].

فهذا المشهد الذي رسمه الإمام توفّرت فيه أدقّ مظاهر التناسق الفنّي في لون الصورة وجو المشهد، وتقسيم الأجزاء، وتوزيعها على اللوحة المعروضة مع اشتراك الجرس المتوّج الرخي، والظلّ الذي يوقظ الخيال وتتملّأ البصائر.

ولا شكّ أنّ هذه الروعة والجمال المستمرّ من التشبيه بفضل البيان الذي هو سرّ البلاغة.

ولا ينحصر الاختلاف والتفاوت من ناحية الوضوح في بعض الأساليب دون غيرها؛ لأنّ المعنى لا يمكن أن يُعبّر عنه إلّا بعبارة واحدة، فإذا اختلفت العبارة اختلف المعنى بمقدار ما بين العبارتين من الاختلاف، وكلُّ زيادة أو نقص أو تغيير في العبارة لابدّ أن يتبعه تغيير أو نقص أو زيادة في المعنى؛ لأنّ الألفاظ هي صور

---

١. جواهر البلاغة، ص٢٥٤.

٢. المصدر.

المعاني وأجسادها، فإذا تعدّدت الأجساد استتبع ذلك تغيّر الأرواح التي احتلتها وتمثّلت فيها، فلا يمكن أن يكون المعنى الذي يؤدّى بالتشبيه هو المعنى الذي أُدِّيَ بالحقيقة، أو بالاستعارة أو بالكناية. فإذا وصف شخص بأنّه كريم فالمعنى المستفاد من هذه العبارة لا يتجاوز ما تدلّ عليه الألفاظ، أو يدلّ عليه ذلك التركيب وهو وصفه بالكرم من غير إفادة لأيّة زيادة في هذا المعنى أو نقص منه، ولكن إذا توسّلنا أسلوب التشبيه رددنا مع المتنبّي قوله:

كالبَحْرِ يَقْذِفُ للقَريبِ جَواهِرا جُوداً ويَبْعَثُ للبَعيدِ سَحائِبا[١]

وإن شئنا التشبيه بليغاً، قلنا كمن قال:

هُوَ البَحْرُ مِنْ أيِّ النواحي أتَيْتَهُ فلُجَّتُهُ المعروفُ والجودُ ساحِلُهْ

وإن أردناه مقلوباً، فشاهده قول الشاعر:

جرَى النهرُ حتّى خِلْتُهُ منك أنعما تُساقُ بلا ضَنٍّ وتُعطى بلا مَنٍّ[٢]

أو نسلك مع المتنبّي أُسلوب الاستعارة في وصف دخول رسول الروم على سيف الدولة:

وأقبلَ يمشي في البساطِ فما درى إلى البحر يسعى أم إلى البدرِ يرتقي

أو نطرق باب المجاز المرسل، كما في قول الشاعر:

مازِلْتُ تَتبعُ ما تُولي يداً بيدٍ حتّى ظَنَنْتُ حياتي من أيادِكما

أو نكنّي كما قيل:

فما جازَهُ جودٌ ولا حَلَّ دُونَهُ ولكن يَصيرُ الجودُ حيثُ يَصيرُ[٣]

ففي البيت الأوّل نرى أنّ الشاعر قد زان المعنى، وزاده خيالاً، واستطاع أن يفطن إلى الصلة بين الإنسان والبحر. وهذه الصلة لم تتبيّن للمتحدّث الأوّل، والذي لم يزد

١. البلاغة فنونها وأفنانها، ج ٢، ص ١٢١؛ البلاغة الصافية، ج ٤، ص ٥٠.
٢. الضنّ: الشيء النفيس تضن به لمكانته منك وموقعه عندك.
وضنّ به وعليه ضَنّاً وضِنّاً: بُخِلَ بُخْلاً شديداً.
٣. ديوان أبي نواس، ص٢٩٩؛ دلائل الاعجاز، ص٢٣٩؛ الايضاح، ص٢٤٦؛ الطراز، ج ١، ص٤٢٣؛ الاشارات والتنبيهات، ص١٩٥؛ وجازه: تخطّاه وتجاوزه.

على وصف ممدوحه بالكرم فقط، ولم تَدُر بخياله، ولذا اقتصر على ما ذكر.

وفي البيت الثاني أراد التشديد والتأكيد في تقريب المشبّه من المشبّه به، والمبالغة في دعوى الاتّحاد بين طرفي التشبيه من جميع الوجوه حين حذف الأداة ووجه الشبه حتى كان المشبّه هو عين المشبّه به من غير تفاوت.

وفي البيت الثالث قَصَدَ العكس، لا المبالغة، وإيهام أنّ الناقص كالزائد بل اقتصر على الجمع بين الشيئين في مطلق الصورة، والشكل، واللون، أو جمع وصفين على حدٍّ يوجد في الفرع والأصل كليهما؛ ليوهم أنّ ما هو قاصر عن نظيره في الصفة زائد عليه في استحقاقها، واستيجاب أن يجعل أصلاً فيها.

وفي البيت الرابع تناسى صاحبه، ولم يذكر اسمه، وتحدّث بصفات غيره ليحملك عمداً على تخييل صورة جديدة تُنسيك روعتها ما تضمّنه الكلام من تشبيه خفي مستور، جسّده بصفة البحر بكلّ ما يحمل من معانيه من السماحة، والجود، والسعة، والكرم، والعطاء، ففيه من التخييل، والمبالغة، والادّعاء ما ليس في الأبيات السابقة عليه.

وأراد الشاعر في البيت الأخير أن يصف ممدوحه بالجود، والكرم، لكنّه لم ينسب إليه الجود بصريح اللفظ، بل كنّى عن ذلك بجعل الكرم لا يسبقه، ولا يلحقه، بل يسير معه حيثما سار.

ويرى معظم البلاغيّون أنّ الاستعارة أوسع بعداً وأبعد غوراً لما تفيده من تأكيد المعنى والمبالغة فيه، والإيجاز وتحسين المعنى وإبرازه من التشبيه البليغ على الرغم من أنّه يمثّل درجة رفيعة وعالية من فنّ القول؛ لما فيه من شفّافيّة لطيفة تنمّ عن المشبّه والمشبّه به، أو شعور ضمني بوجود عنصرين اثنين يمثّل أحدهما المشبّه ويمثّل ثانيهما المشبّه به. أمّا الاستعارة، فهي عالم آخر يسمو على التشبيه البليغ بدرجات، ففيها يتناسى التشبيه، ويتناسى أنّ هنالك مشبّهاً ومشَبّهاً به، ولا نرى إلّا عنصراً واحداً.

وهذا صحيح ولكن قد نجد أنّ من مقوّمات فنّ الصورة إيضاح المعنى والكشف

عن الفكرة على الرغم من فنّيّة الاستعارة، لذا قد تنقلب هذه المقاييس نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَٱشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[١].

فـ«من الفجر» بيان للخيط الأبيض، واكتفى به عن بيان الخيط الأسود؛ لأنّ أحدهما بيان للثاني، فكلمة «من الفجر» أخرجته من باب الاستعارة إلى باب التشبيه البليغ.

فقد شبّه أوّل ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق بالخيط الأبيض الممدود، وما يمتدّ من غبش الليل بالخيط الأسود الممدود على الرغم من كون الاستعارة أبلغ من التشبيه، وأدخل في الفصاحة، ولكن من شرط المستعار أن يدلّ عليه الحال أو الكلام، ولو لم يذكر «من الفجر» لم يعلم أنّ الخيطين مستعاران، فزيد «من الفجر»، فكان تشبيهاً بليغاً، وخرج عن أن يكون استعارة.

واعلم، أنّ مرجع ما نحن فيه من علم البيان إلى اعتبار الملازمات بين المعاني تكون في الدلالات العقليّة، وهي الانتقال من معنى إلى معنى؛ لعلاقة بينهما بنحو يكون أحدهما مستلزماً للآخر بوجه من الوجوه؛ لما تبيّن من إمكان إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في الوضوح، وذلك لتفاوت فيما يفهم من الكلام بسبب كون اللوازم بعضها غير بيّن، وبعضها بيّناً، وبعضها خفيّاً، وبعضها أخفى، وكلّما كانت الدلالة على المعنى أخفى تكون الدلالة أقوى وأكثر تعبيراً.

أمّا وضوح الدلالة العقليّة على نفس ذلك المعنى، فللاحتراز عن الاختلاف في مجرّد اللفظ دون وضوح الدلالة، وذلك كما إذا أوردت معنى واحداً في تركيبين مترادفين وأنت عالم بمدلولات الألفاظ فيهما، كأن تقول مثلاً: «نَشْرُ فم محمّد كنفح الطيب» ثمّ تقول: «رائحة ثغر محمّد كأريج العطر»، فمثل هذا ليس من مباحث علم البيان؛ لتماثل التركيبين في وضوح الدلالة على المعنى المراد. والاختلاف إنّما هو في اللفظ والعبارة فقط مع أنّ الشرف هو أن يكون الاختلاف في وضوح الدلالة على المعنى.

---

١. البقرة: ١٨٧.

وهذا، ويشتمل علم أساليب البيان على المباحث الآتية:

المبحث الأول: التشبيه.

المبحث الثاني: في الحقيقة والمجاز.

الفصل الأول: المجاز المرسل.

الفصل الثاني: المجاز العقلي.

المبحث الثالث: الاستعارة.

المبحث الرابع: الكناية.

المبحث الخامس: علم الأساليب والدراسات البلاغيّة.

فاللفظ المستعمل في غير ما وضلع له إن قامت قرينة مانعة من إرادة معناه الأصلي كان مجازاً، وإن لم تقم قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي كان اللفظ كناية.

ثمّ إنّ المجاز إن كانت علاقته هي المشابهة، كان اللفظ استعارة، وإن كانت علاقته غير المشابهة، كان اللفظ مجازاً مرسلاً، وإن كان الموصوف بالمجازيّة هو الجملة، فالمجاز عقلي.

ولمّا كانت الاستعارة قائمة على التشبيه كان من الضروري دراسة التشبيه أوّلاً.

❊ ❊ ❊

المبحث الأوّل

التشبيه

الفصل الأوّل

التشبيه لغةً واصطلاحاً

التشبيه لغةً:

التمثيل، قال تعالى: ﴿وَما قَتَلُوهُ وَما صَلَبُوهُ وَلٰـكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾، يقال: شبهتُ هذا بهذا تشبيهاً، أي مثّلته به، والشِّبْهُ والشَّبَهُ والشبيه: المِثْلُ والجمع: أشباه[1].

وتشابها واشتبها: أشبه كلّ منهما الآخر حتّى التبسا[2]، والشُّبْهَةُ: الالتباس، وأمور مُشْتَبِهَة ومُشَبِّهة ومُشَبَّهة: مُشكِلَةٌ يُشْبِهُ بعضها بعضاً، قال تعالى: ﴿مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ﴾[3]، أي كلّ آية منه تحتمل وجوهاً يشبه بعضها بعضاً، فتوصف بالتشابه باعتبار معناها وما فيها من الوجوه.

وشَبّه إذا ساوى بين شيء وشيء، قال تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً﴾[4] هو من التشابه الذي هو بمعنى الاستواء[5].

والتشبيه كما تقتضي مادّة الكلمة وصيغتها: «جعل الشيء شبيهاً بآخر»، أي إعطاؤه شبه غيره، وتصييره على صورته بحيث لا يتميّز عنه.

ويستشف من معاني التشبيه لغةً أنّه يتضمّن التمثيل، والمماثلة، والمساواة، والتلبيس، والاستواء. وهذا يدلّ على ما بين الشيئين المراد تشبيه أحدهما بالآخر

---

١. انظر: لسان العرب، مادّة «شبه». وقال الزمخشري في الأساس مادّة «مثل»: «تَشبّه به ومُثّل الشيء بالشيء، سُوِّيَ به وقُدِّر تقديره».

٢. قاموس المحيط، مادّة «شبه».

٣. آل عمران: ٧.

٤. البقرة: ٢٥.

٥. لسان العرب، مادّة «شبه». وفي تاج العروس عن ابن الأنباري: التشابه: الاستواء.
ويراجع تهذيب اللغة؛ أساس البلاغة؛ المقاييس؛ الصحاح؛ كلّيات أبي البقاء مادّة «شبه».

من شبه يزداد أحياناً إلى حدٍّ الاختلاط والالتحام فيما بينهما فتتولّد عن ذلك مشكلات لتمييز أحدهما عن الآخر، فللمائلة بين أمرين أو شئين لهما مراتب تتفاوت قوّة وضعفاً، وهذه ليست بعيدة عمّا جرى عليه البلاغيّون فيما بعد في تحديد فنّ التشبيه اصطلاحاً.

التشبيه اصطلاحاً:

الدلالة على مُشاركة أمرٍ لأمرٍ في معنى بإحدى أدوات التشبيه لفظاً، أو تقديراً.

أو هو عقد مماثلة بين أمرين أو أكثر قصد اشتراكهما في صفة أو حالة أو مجموعة من الصفات والأحوال بأداة لغرض يقصده المتكلّم[١] أي أنّه «صورة تحسن الشكل البلاغي وتوضح الفكرة»[٢].

لهذا فالتشبيه محاولة بلاغيّة جادّة لصقل الشكل وتطوير اللفظ، ومهمّته تقريب المعنى إلى الذهن بتجسيده حيّاً، ومن ثمّ فهو ينقل اللفظ من صورة إلى صورة أخرى على النحو الذي يريده المصوّر.

ولا يرى ابن الأثير للتشبيه دوراً خارجاً عن ثلاثة أدوار هي المدح والذمّ والبيان؛ لأنّه: إذا شبّه شيء حسن بشيء حسن؛ فإنّه إذا لم يشبّه بما هو أحسن منه فليس بوارد على طريق البلاغة، وإن شبّه قبيح بقبيح ينبغي أن يكون المشبّه به أبين وأوضح[٣].

وأوضح ابن الأثير دور التشبيه البلاغي بقوله: «التشبيه ـ إذاً ـ يجمع صفات ثلاثة هي: المبالغة والبيان والإيجاز»[٤]، وهو مصيب بهذا الاعتبار، فالتشبيه ـ وهو أداة بيانيّة ـ قد جمع إلى جنب البيان المبالغة والإيجاز. أمّا المبالغة فيه، فالارتفاع بالمشبّه إلى حدّ المشبّه به، كقولك في مثال ساذج: «وجهك كالقمر»، فمهما بلغ

١. جواهر البلاغة، ص٢٥٦.
٢. خاصّ الخاصّ ومعجم مصطلحات الأدب، ص٥٢١ـ٥٢٢؛ المصطلح النقدي، ص٢٤٦.
٣. المثل السائر، ج١، ص٣٨١.
٤. المثل السائر، ص٣٧٨.

حسن الوجه وبهاؤه، فإنّه لا يبلغ مستوى القمر في سنائه وإشراقه. وأمّا الإيجاز، فهاتان الكلمتان ـ من المثال الآنف ـ تقومان مقام إطنابك في صفة الوجه بالنور والجمال والاستدارة والإشراق، والصفات المناسبة الأخرى[١].

ولم يعدّ التشبيه مجرّد نقل ما يقع في دائرة الحس، وإنّما صار إلى أمر آخر أقرب ما يكون إلى اللذّة بالإبداع، والاستمتاع بالصورة، وربّما ظهرت جوانب أخرى تجهد لإبراز فيض المشاعر والأحاسيس، أو تعمل على مخاطبة العقول والأفكار إلى أن طغى الاستمتاع العقلي بالتشبيه، واستبدّ بفنّ القول[٢].

ولقد انتبه الأستاذ علي الجندي إلى طبيعة التشبيه هذه، فأفاد من الدراسات النفسيّة المعاصرة، وتفحّص آراء علمائنا القدامى المبدعين، فتحدّث عن المصدر الحقيقي المتفجّر بالتشبيهات الأصيلة، قائلاً: «إنَّ التشبيه مبني على ما تلمحه النفوس من اشتراك بعض الأشياء في وصف خاصّ يربط بينها، ولذلك يقول أحد علماء النفس: إنّ الأساس النفسي الذي يقوم عليه التشبيه وغيره من الأساليب البيانيّة من تأليفها وإدراكها وتقديرها، هو في الواقع عمليّة أساسيّة في التفكير، تلك هي ما بين بعض الأشياء وبعض من تشابه وعلاقات»[٣].

فالتشبيه في حقيقة أمره قياس، والقياس ـ كما يقول عبد القاهر ـ يجري فيما تعيه القلوب، وتدركه العقول، وتستفتى فيه الأفهام والأذهان لا الأسماع والآذان[٤]، وممّا يعنينا من هذا الحديث أنّ المنهج التحليلي المتكامل في الكشف عن أركان التشبيه وعرض جوهره وتجسيد فائدته هو الذي يستطيع أن يقدّم لنا الصورة الحقيقيّة عن هذا الفنّ، بخلاف المنهج التقريري الشكلي الذي يقف بنا لدى ظاهره، ويقدّم لنا أجزاءه شتاتاً وتفاريق، وفي المجال التطبيقي نلتقي بعبد القاهر الجرجاني وهو يحلّل شواهد فنية أصيلة من هذا المنطلق النفسي، وقد ذكر هذه

---

١. الصورة الفنيّة في المثل القرآني، ص١٨١.
٢. القرآن والصور البيانية، ص٨.
٣. دراسات في علم النفس الأدبي، ص ٤١؛ عن البلاغة والتطبيق، ص٢٦٨.
٤. فن التشبيه، ج ١، ص ٥٠.

الأبيات لابن طباطبا:

رُبّ ليـلٍ كأنّـهُ أمـلي فـيـ ـك وقد رُحْتُ عَنْك بالحِرمانِ
جُبْتُهُ والنجومُ تنعسُ فـي الأفـ ـقِ وتطرفن كـالعيونِ الروانـي
هارباً من ظلامِ فعلك في نـحـ ـو ضياءِ الفتى الأغرّ الهِـجانِ[1]

ثمّ حلّلها قائلاً: «لمّا كان يقال في الأمر لا يرجى له نجاح: «قد أظلم علينا هذا الأمر» و«هذا أمر فيه ظلمة» ثمّ أراد أن يبالغ في التباس وجه النُجْح عليه في أمله، تخيّل كأنّ أمله شخص شديد السواد، فقاس ليله به، كأنّه يـقول: «تـفكّرتُ فـيما أعلمه من الأشياء السود، فرأيت صورة أملي فيك زائدةً على جـميعها فـي شـدّة السواد، فجعلته قياساً في ظلمة ليلي الذي جُبْتُه»[2]. ففي هذا النصّ يشير عبد القاهر الجرجاني إلى مصدر عدّ الخيبة في تحقيق الأمل ضرباً من الأظلام، وهو ما يقوله الناس عادةً، ثمّ يتحدّث عن انعكاس ذلك في مخيّلة الشاعر، وبـعد ذلك يـلتمس انفعالات الشاعر النفسيّة وهو يعاني من يأسه في تحقيق أمله حتى تمخّضت عن تشبيه ليله بأمله الخائب قياساً وتصوّراً[3].

❋ ❋ ❋

١. أسرار البلاغة، ص٢١٤؛ أنوار الربيع، ج٥، ص٢٠١. جبته: قطعته. الهجان: الكريم الحسب.
٢. أسرار البلاغة، ص٢١٤.
٣. البلاغة والتطبيق، ص٢٦٩.

الفصل الثاني

التشبيه في تطوّره

١. الجاحظ (ت٢٥٥هـ):

أدرك الجاحظ المعنى البلاغي للتشبيه، وأنّه مرتكز على مشبّه ومشبّه به، فقال بعد أن ذكر بيت أمرئ القيس:

كأنّي غـداة البـينِ يـومَ تَـحَمَّلُوا لدى سَمُراتِ الحيِّ ناقِفُ حَـنْظَلِ

أنّه يخبر عن بكائه، ويصِف دُرُور دمعته في أثر الحمول، فشـبّه نـفسه بـناقف الحنظل[١].

ورأى أن يكون وجه الشبه في المشبّه به أتمّ منه في المشبّه، وأن يكون المشبّه به أشهر بوجه الشبه من المشبّه، ولذا فـ«الحمار هو الذي ضرب به القرآن المثل في بُعْدِ الصوت، وضرب به المثل في الجهل، فقال: ﴿كَمَثَلِ ٱلحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً﴾، فلو كان شيء من الحيوان أجهل بما في بطون الأسفار من الحمار، لضرب الله به المثل به دونه». وذكر قول النابغة:

فألفيتُ الأمـانة لم تَـخُنْها كذلك كان نوحُ لا يَخُونْ[٢]

ثمّ قال: «وليس لهذا الكلام وجه... [فإنّ] الناس إنّما يـضربون المـثل بـالشيء النادر من فعل الرجال، ومن سائر أمورهم كصبر أيّوب، وحـاتم الأحـنف، وكـرم حاتم، أمّا إذا ضرب المثل بفعل شخص ولم يكن مشهوراً به كان الكلام مصروفاً عن وجهه»[٣].

---

١. الحيوان، ج ٢، ص١٣٩ (دار احياء التراث) والبيت في ديوانه، ص ٩.

٢. المصدر، ج ٢، ص٢٤٦؛ وديوان النابغة، ص٢٢٢.

٣. المصدر، ص٢٤٦؛ انظر: قضية الإعجاز القرآني، ص١٩٢.

وأشار إلى النادر والمبتكر من التشبيهات، ولم ينس بعد ذلك كلّه التعليق على بعض التشبيهات بما يكشف عن فنّيّة ثابتة، ودقّة فائقة وذوق نقّاد يدلّنا على ذلك كلّه تعليقه على رأي السابقين في الكشف عن وجه الشبه في قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِى آتَيْناهُ﴾ إلى قوله: ﴿ذٰلِكَ مَثَلُ ٱلقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا﴾[1].

كما لاحظ أنّ الشيء لا يشبّه بغيره من جميع الجهات؛ إذ: «قد يشبّه الشعراء والعلماء والبلغاء الإنسان بالقمر والشمس، وبالغيث والبحر، وبالأسد وبالسيف، وبالحيّة وبالنجم، ولا يخرجونه بهذه المعاني إلى حدّ الإنسان»[2].

كما فطن إلى التشبيه الوهمي في قول امرئ القيس:

أَيَقْتُلُني والمَشْرَفِيُّ مُضاجِعي ... وَمَسْنُونَةٌ زُرْقٌ كَأَنْيابِ أَغْوالِ[3]

وقوله تعالى: ﴿إِنَّها شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِى أَصْلِ الجَحِيمِ * طَلْعُها كَأَنَّهُ رُءُسُ ٱلشَّياطِينِ﴾ وعلّق على هذه «بأنّ الناس لم يروا شيطاناً على صورته، ولكن لمّا كان الله قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح صور الشياطين، وأجرى على ألسنة جميعهم ضرب المثل في ذلك رجع بالإيحاش والتغير والإخافة والتقريع إلى ما جعله الله في طباع الأوّلين والآخرين».

كذلك وقف أمام التشبيه في مواطن كثيرة في كتابه البيان والتبيين، وفتح باباً له بعنوان «باب من الشعر فيه تشبيه الشيء بالشيء» ومثّل له بأمثلة كثيرة، مشيراً إلى دقائقها ومواضع الجمال فيها[4].

٢. الفراء (ت٢٠٧هـ):

أشار الفرّاء أيضاً إلى أسلوب التشبيه، ووضّح المشبّه والمشبّه به ووجه الشبه في

١. الأعراف: ١٧٥ـ١٧٦. الصور البيانية، ص٦٠.
٢. الحيوان، ج ١، ص٢١١.
٣. ديوانه (دار المعارف)، ص٣٣؛ الإشارات والتنبيهات، ص٩٤ و١١١؛ دلائل الإعجاز، ص١٤٣؛ المصباح، ص١٨ و١٦٧؛ المفتاح، ص ؛ لسان العرب «غول» و«شطئ»؛ تهذيب اللغة، ج٨، ص١٩٣؛ جمهرة اللغة، ص٩٦١؛ تاج العروس «زرق»؛ المخصّص، ج٨، ص١١١؛ الجمان في تشبيهات القرآن، ص٢٤٨.
٤. البيان والتبيين، ج ١، ص٣٢٨.

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَٱلدِّهَانِ﴾[١]؛ إذ شبّه تلوّن السماء بتلوّن الوردة، وشبّهت الوردة في اختلاف ألوانها بالدهن واختلاف ألوانه[٢].

وقد أجاد في إدراك التشبيه بأقسامه، وعرّف أنّه مركّب هنا من قسمين أو صورتين متعاقبتين: صورة السماء منشقّة، وصورة الوردة، ثمّ صورة الدهان، وأنّ الصورتين الأخيرتين مركّبتان؛ لتوضيح وجه الشبه.

وقد أوضح الفرّاء معنى المشبّه به في هاتين الصورتين، فالوردة في الربيع صفراء، وفي الشتاء حمراء، ثمّ غبراء داكنة عند الذبول، وهذا التلوّن التدريجي من اللون الناصع إلى الداكن يشبه أيضاً لون الدهن، وقد عملت فيه النار فاشتعل بلون أصفر، ثمّ بدت ألسنته محمّرة إذا آذن بالانطفاء، ثمّ تحوّل إلى رماد داكن.

وأوضح قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ﴾[٣]، بأنّه سبحانه أضاف المثل إلى الذين كفروا، ثمّ شبّههم بالراعي، ولم يقل كالغنم، والمعنى ـ والله أعلم ـ مثل الذين كفروا كمثل البهائم التي لا تفقه ما يقول الراعي أكثر من الصوت، فلو قال لها: «ارعي أو اشربي»، لم تدر ما يقول لها. فكذلك مثل الذين كفروا فيما يأتيهم من القرآن وإنذار الرسول فأضيف التشبيه إلى الراعي، والمعنى ـ والله أعلم ـ في المرعى. وهو ظاهر في كلام العرب أن يقولوا: فلان يخافك كخوف الأسد، والمعنى كخوفه الأسد؛ لأنّ الأسد هو المعروف بأنّه المخوف.

٣. أبو عبيدة معمّر بن المثنى (ت ٢١٠هـ):

لقد استرعت الصور التشبيهيّة نظر أبي عبيدة خاصّة في كتابه: «النقائض بين جرير والفرزدق» فعلّق على قول البعيث:

فألقى عَصا طَلْحٍ ونَعْلاً كأنّها جَناحُ سُماني صَدْرُها قد تَخَذَّما

بقوله: يريد أنّه راعٍ، وأنّ سِلاحه عَصاً، وشبّه نعله بجناح سُماني في دقّتها

١. الرحمن: ٣٧.
٢. معاني القرآن، ج ٣، ص١١٧.
٣. البقرة: ١٧١.

وصغرها[١]، وذكر قول جرير:

كأنَّ رُسومَ الدارِ ريشُ حَمامةٍ   مَحاها البِلَى فاسْتَعْجَمَتْ أنْ تَكَلَّما

ثمّ قال بأنّه شبّه الدار بريش حمامة؛ لاختلاف لونها[٢].

وقد عرّف أبو عبيدة التشبيه المقيّد بوصف، وأنّه لابدّ من مراعاته حتّى يصبح التشبيه في قول الشاعر:

يمشون في حلقِ الحديدِ كما مَشَت   جربُ الجمالِ بها الكحيل المشعل

مقيّداً بأنّه تشبّه الرجال لعظمهم ولون الحديد عليهم بالجمال المدهونة بالقطران[٣].

ولم يكن دقيقاً في كتابه مجاز القرآن، ولذا فقد عدَّ قوله تعالى: ﴿نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾[٤] من الكناية والتشبيه[٥].

والذي يراه البلاغيّون أنّه من التشبيه البليغ.

وكذلك عدّ قوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيانَهُمْ مِنَ الْقَواعِدِ﴾[٦] من مجاز المثل والتشبيه، وهو استعارة تمثيليّة.

وقد ذكر «مجاز التمثيل» قاصداً به تشبيه التمثيل في قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ شَفا جُرُفٍ هارٍ﴾[٧].

إنّ فهم أبي عبيدة في كتابه مجاز القرآن للصورة البيانيّة بوجه عامّ لا يتعدّى الفهم اللغوي، فهو يتعرّض لكلّ الفنون البيانيّة المتعلّقة بالأسلوب، ويعتبرها من المجاز اللغوي، فكلمة مجاز عنده ـ مثلاً ـ تعني طريق المعنى، وكلمة تمثيل كما فسرّتها اللغة ترادف كلمة تشبيه.

١. النقائض، تصحيح الصاوي، ج ١، ص٤٢.
٢. المصدر، ص٥٥.
٣. المصدر، ص١٧.
٤. البقرة: ٢٢٣.
٥. مجاز القرآن، ج ١، ص٧٣.
٦. النحل: ٢٦.
٧. النور: ١٠٩.

٤. ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ):

تعرّض للتشبيه وجعله مختلطاً بالاستعارة، وجعل المثل بمعنى الشبه، يقال هذا مثل الشيء ومثله، كما يقال شبّه الشيء وشبّهه، قال الله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا﴾[١]، أي شبه الذين كفروا شبه العنكبوت.

وجعل من التشبيه والتمثيل قول رسول الله ﷺ فيما يرويه ابن عباس: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض، يصافح بها من شاء من خلقه» وأصله أنّ الملك كان إذا صافح رجلاً قَبّلَ الرجل يده، فكأنّ الحجر لله تعالى بمنزلة اليمين للملك تستلم وتلثم[٢].

والتشبيه عنده ـ له خطره في تربية الملكة الفنّيّة، ولذا فالإصابة فيه من أسباب الحفظ والاختيار فـ«ليس كلّ الشعر يختار ويحفظ على جودة اللفظ والمعنى، ولكنّه قد يختار ويحفظ على أسباب منها: الإصابة في التشبيه، كقول القائل في وصف القمر:

بَدَأْنَ بنا وابنُ الليالي كأنّهُ ... حُسامٌ جَلَتْ عنه العيونُ صقيلُ
فما زلت أُفني كلَّ يومٍ شبابَهُ ... إلى أن أتتكَ العيسُ وهو ضئيلُ[٣]

٥. المبرّد (ت٢٨٥هـ):

ولعلّ أقدم اللغويّين الذين عرّفوا التشبيه اصطلاحاً هو المبرّد إذ قال: «واعلم، أنّ للتشبيه حدّاً، لأنّ الأشياء تتشابهُ من وجوهٍ، وتتباينُ من وجوهٍ، فإنّما ينظر إلى التشبيه من حيث وقع، فإذا شُبّه الوجه بالشمس فإنّما يراد به الضياء والرونق،

---

١. العنكبوت: ٤١.
٢. تأويل مختلف الحديث، ص٢١٥.
٣. الشعر والشعراء، ج ١، ص٢٩.

ولا يراد به العظم والإحراق، قال الله جلّ وعزّ: ﴿كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ﴾[١]. والعرب تُشَبِّهُ النساء ببيض النعام، تريد نقاءه وصفاء لونه[٢].

ففي هذا النصّ يظهر أنّ المبرّد وهو العالم اللغوي يعتمد منهج استقراء شواهد اللغة العربيّة والذوق العربي، ويستضيء بأحد المعاني اللغويّة لكلمة التشبيه، وهو تقارب شيئين في وجه، واختلافهما في وجه آخر، فيرى أنّ هذه الكلمة ـ اصطلاحاً ـ تدلّ على جمع أمرين في صفة دون الصفات الأخرى التي تغلّبت عليها كلمة المشبّه والمشبّه به[٣] وبهذا يتّفق مع الجاحظ في أنّ الصورة التشبيهيّة لا تكون من كلّ الجهات، وجميع الصفات، بل في بعضها.

وقد كان مولعاً بالإكثار من الأسماء التي طلّقها على التشبيه وأنواعه، ولكنّه لم يكن دقيقاً في إطلاق هذه المسمّيات المختلفة، ويعترف المبرّد بكثرة هذه الأسماء المتداخلة، فيرجعها في النهاية إلى أربعة أضرب، فيقول: «العرب تشبّه على أربعة أضرب: فتشبيه مفرط، وتشبيه مصيب، وتشبيه مقارب، وتشبيه بعيد يحتاج إلى التفسير، ولا يقوم بنفسه».

ويقصد بالتشبيه المفرط التشبيه الذي فيه مبالغة، وقد مثّل له بقول الخنساء:

وإنّ صَخْراً لتأْتمُّ الهُداةُ بِهِ كأنّهُ عَلَمٌ في رَأْسِهِ نَارُ[٤]

إذ جعلت المهتدي يأتمّ به وجعلته كـ«نار» في رأس علم، والعلم: الجبل.

والتشبيه المصيب ـ عنده ـ هو الذي لا يتجاوز الواقع، وإنّما يصيب به القول دون إفراط، كقول الشاعر:

بيضاءُ في دَعَجٍ، صفراءُ في نَعَجٍ كأنّها فِضَّةٌ قد مَسَّها ذَهَبُ[٥]

---

١. الصافات: ٤٩.
٢. الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٥٢.
٣. البلاغة والتطبيق، ص ٢٦٢.
٤. ديوانه، ص ٣٨٦؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٢٧؛ جمهرة اللغة، ص ٩٤٨؛ مقاييس اللغة، ج ٤، ص ١٠٩؛ تاج العروس «صخر».
٥. الدعج سواد العين، وصفراء: وصفها بالصفرة لتضمّخها بالطيب، والنعج: البياض الخالص. انظر: أسرار البلاغة، ص ١٧٢؛ حسن التوسّل، ص ٢١٧؛ الطراز، ج ١، ص ٢٨١ و ٣٤٥؛ أنوار الربيع، ج ٥، ص ٣٢٤؛ التبيان، ص ٢٠٧.

أمّا التشبيه المقارب، فهو التشبيه الصريح الذي يقوم بنفسه، ولا يحتاج إلى تفسير أو تأويل؛ لأنّه ظاهر مكشوف يتّسم بالبساطة والوضوح، فمن ذلك قول ذي الرمّة:

وَرَمْلٍ كأوْراكِ العَذَارَى قَطَعْتُه   وَقَدْ جَلَّلَتْهُ المُظْلِماتُ الحَنَادِسُ[1]

أمّا التشبيه البعيد، فكقول الشاعر:

بَلْ لَوْ رَأَتْني أُخْتُ جِيرانِنا   إذ أنا في الدارِ كأنّي حِمارُ[2]

لأنّ قصد الشاعر يختلف عمّا يفهمه السامع من التشبيه، فالسامع يتبادر إلى ذهنه من التشبيه بالحمار وصفه بالغباء والبلادة وسوء التصرّف، ولا يطرق ذهنه إلى ما يريده الشاعر من الغاية في الصحّة والكمال في القوّة، ولا شكّ أنّ الوصول إلى هذا المقصد ممّا يعوزه التفسير والتأويل؛ لأنّه غير بيّن.

ويلاحظ على هذا التقسيم الذي أورده المبرّد أمور:

منها: أنّ هذه الأنواع الأربعة هي صفات لبعض التشبيهات، وأنّه لم يضع حدوداً تميّز كلّ نوع عمّا عداه، وترك هذا الحدس القارئ وتخمينه، وأنّه قد حكم على بعض الأمثلة التي أوردها بالحسن أو القبح دون أن يعلّل؛ لما استحسنه أو استقبحه، ولكنّه في عصره المبكّر، وفي المراحل الأولى للبلاغة والنقد لم يكن ينتظر منه أن يتوسّع في دراسة التشبيه بأكثر ممّا فعل[3].

٦. ابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ):

من أهمّ من بحث التشبيه هو ابن طباطبا المعاصر للمبرّد في كتابه عيار الشعر، وخصّ ضروبه بمزيد من العناية على أسس علميّة منظّمة دون أنْ يتأثّر بالمبرّد؛ محاولاً استقصاء وجوهه وأقسامه.

---

١. ديوانه، ص٢٥٦؛ الحنادس: ج حندس وهو اشتداد الظلمة، فهذا من نوع التشبيه المقلوب الذي يجعل فيه المشبّه مشبّهاً به، فالعادة أن تشبّه أعجاز النساء أو أوراك النساء أو العذارى بكثبان الرمال، ولكنّ الشاعر هنا قلب التشبيه طلباً للمبالغة.

٢. روي هذا البيت عن بندار، الكامل، ج ٢، ص١٣٦؛ انظر: البلاغة فنونها وأفنانها، ج ٢، ص ٤٤.

٣. علم البيان، د. عبد العزيز عتيق، ص٧٦.

وأوّل وجه أو قسم وقف عنده تشبيه الشيء بالشيء صورةً وهيئةً، كقول امرئ القيس:

كأنَّ عُيونَ الوَحْشِ حَوْلَ خِبائِنا وأرْحلِنا الجَزْعُ الذي لم يُثَقَّبِ[١]

وثاني الوجوه والأقسام: تشبيه الشيء بالشيء لوناً وصورةً، كتشبيه الثغر بالأقحوان؛ إذ لونهما وصورتهما سواء.

والوجه أو القسم الثالث: تشبيه الشيء بالشيء صورةً ولوناً وحركةً وهيئةً، كقول القائل: «الشمس كالمرآةِ في كفِّ الأشلِّ».

ورابع الوجوه أو الأقسام: تشبيه الشيء بالشيء حركةً وهيئةً، كقول الأعشى متغزّلاً:

كأنَّ مِشْيَتَها مِنْ بيتِ جارِيَتها مَرُّ السَّحابةِ لا رَيْثٌ ولا عَجَلُ[٢]

وخامس الوجوه أو الأقسام: تشبيه الشيء بالشيء معنىً لا صورةً، كتشبيه الجواد بالبحر، والشجاع بالأسد، والماضي في الأمور بالسيف.

وتحدّث في موضع آخر عن التشبيهات المعيبة[٣] أمّا لشدّة الغلوّ فيها، أو لتشبيه كبير بصغير، كتشبيه السهام بأعناق الظباء، أو لنُبُوِّ التشبيه عن الذوق.

ونوّه بالتشبيهات الغريبة البديعة، مثل قول مسلم بن الوليد:

وإنّي وإسماعيل يوم فراقه لكالغمد يوم الروع زايلَهُ النَّصْلُ
فإن أغْشَ قوماً بعده أو أزُورهُم فكَالْوَحْشِ يُدْنيها من الأَنَسِ المَحْلُ[٤]

---

١. عيار الشعر، ص٥٦؛ الجزع: الخزر، يشبّه عيون الوحش اللامعة المستديرة وسط الظلام بالخزر وهو غير مثقّب؛ لكمال استدارته. والبيت في ديوان امرئ القيس، ص٥٣؛ المصباح، ص٢٣٤؛ الطراز، ج ١، ص٢٨٧؛ الإيضاح، ص١٥٤؛ الإشارات، ص١٢٨؛ نهاية الأرب، ج ٧، ص١٣٩؛ العمدة، ج ٢، ص٥٨؛ تحرير التحبير، ص٢٥٣؛ الصناعتين، ص٢٦٨؛ الشعر والشعراء، ص١١٠؛ شرح عقود الجمان، ص٢٤٢؛ سر الفصاحة، ص٢٢٧؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص٣٥٥؛ لسان العرب وأساس البلاغة وتاج العروس مادّة «جزع»؛ ديوان المعاني، ج ١، ص١٢٥؛ الجمان في تشبيهات القرآن، ص٢٢٤.

٢. ديوان الأعشى الكبير، ص٥٥؛ الجمان في تشبيهات القرآن، ص١٦١.

٣. عيار الشعر، ص٨٩ وما بعدها.

٤. يوم الروع: يوم الحرب، زايله: فارقه. المحل: الجدب، انظر: الشعر والشعراء، ج ٢، ص٨٣٣؛ التشبيهات، ص٣٨٧.

وربّما استغلق التشبيه على الفهم، لبعد صورته عن إدراك المتلقي، وقد يهمل المتلقي التشبيه، لكونه لم يحظ بالقبول لديه فور تلقّيه، ولكنّه إذا تأنّى في النظر لهذا أو ذاك، ووجّه نشاطه الذهني إليهما، فإنّه يدرك ما أراده الشاعر من التصوير، وحينئذ سيتحقّق التأثير المطلوب في نفس المتلقي وهو تأثير إيجابي؛ لأنّ التوصّل إلى المعنى الأدبي غير المباشر أكثر تحريكاً للنفس المتلقية، وأكثر استثارةً منه وانفعالاً به. وبهذا المعنى يقول ابن طباطبا: «فإذا اتّفق لك في إشعار العرب التي يحتجّ بها تشبيه لا تتلقّاه بالقبول.. فابحث عنه ونقّب عن معناه، فإنّك لا تعدم أن تجد تحته خبيئة إذا أثرتها عرفت فضل القوم بها، وعلمت أنّهم أدقّ طبعاً من أن يلفظوا بكلام لا معنى تحته، وربّما خفي عليك مذهبهم في سنن يستعملونها بينهم في حالات يصفونها في أشعارهم، فلا يمكنك استنباط ما تحت حكاياتهم، ولا تفهم مثلها إلّا سماعاً، فإذا وقفت على ما أرادوا لطف موقع ما تسمعه من ذلك عند فهمك»[١].

ولم نر أحداً من البلاغيّين بعد ابن طباطبا قد فصّل القول في التشبيه وعدد أقسامه مثل الخطيب القزويني الذي تأثّر به[٢]، وخاصّة في مبحث التشبيه الحسّي الذي يعدّ أهمّ مباحثه، فقد فصّل القول فيه وعرض لرائعه ومعيبه.

٧. قدامة بن جعفر (ت٣٣٧هـ):

تكلّم قدامة عن التشبيه، فقال: «من الأمور المعلومة أنّ الشيء لا يشبّه بنفسه ولا بغيره من كلّ الجهات؛ إذ كان الشيئان إذا تشابها من جميع الوجوه، ولم يقع بينهما تغاير ما ألبتّة اتّحدا، فصار الإثنان واحداً، فبقي أن يقع التشبيه بين شيئين بينهما اشتراك في معان تعمّهما ويوصفان بها، وافتراق في أشياء ينفرد كلّ واحد منهما عن صاحبه بصفتها، وإذا كان الأمر كذلك، فأحسن التشبيه هو ما وقع بين الشيئين

---

١. عيار الشعر، ص ٢٥؛ في البلاغة العربيّة، علم البيان، د. حسن البنداري، ص٩٩ـ١٠٠.

٢. الإيضاح، ص ١٦٤ وما بعدها.

اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها حتّى يدنى بهما إلى حال الاتّحاد»[١].

ومعيار قدامة في تقويم التشبيه الحسن ووضع اليد عليه إنّما ينهض على أساس عقلي مجرّد أخذ به الرمّاني وهو المعتزلي من بعده.

والسؤال هنا عن مدى دقّة هذا المعيار وفنيته وصحّته في نظر علماء البلاغة المبدعين الذين يلتقون بالشاعر بشّار بن برد في وصفه لرجع حبيبته قائلاً:

وكأنّ رَجْعَ حديثها قطعَ الرياض كُسين زَهْرا

إذ ما الصفة أو الصفات التي تجمع بين رجع الحديث وهو يدرك بالسمع وبين قطع الرياض التي تكسوها الزهور وهي تحسّ بالبصر، فإنّ صفات رجع الحديث من جرس موسيقي ورقّة نبرات وعذوبة أداء ليست لها أيّة علاقة عقليّة وحسّيّة بصفات قطع الرياض من جمال ألوان وطيب رائحة، واعتدال هواء، وعليه، فإنّ المعيار الذي حَرّره قدامة لا يستسيغ تشبيه رجع الحديث بقطع الرياض وقد كُسينَ زهراً، ومثيلاته في التشبيهات الفنية، فهو يعتمد المنهج الشكلي إذ يدخل موضوع التشبيه في دائرة النظر العقلي والمنطقي المجرّدين[٢].

٨. الرمّاني (ت ٢٨٤هـ):

تحدّث الرمّاني عن باب التشبيه متّجهاً اتّجاهاً جديداً خالف فيه سابقيه، فعرّفه بـ«أنّه: العَقْد على أنَّ أحد الشيئين يسدّ مسدّ الآخر في حسّ أو عقل» وبذلك قسّم التشبيه إلى حسّي وعقلي، وسمّى الأوّل تشبيه حقيقة والثاني تشبيه بلاغة، وعرض بالتفصيل للتشبيه العقلي وطبقاته في الحسن، قائلاً بأنّه يأتي على وجوه:

الأوّل: إخراج ما لا تقع عليه الحاسّة إلى ما تقع عليه: كتشبيه أعمال الكفّار بالسراب في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ...﴾[٣]. وقد اجتمعا في

١. نقد الشعر، ص١٢٤.

٢. البلاغة والتطبيق، ص٢٦٣.

٣. النور: ٣٩.

بطلان التوهّم مع شدّة الحاجة وعظم الفاقة.

وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمالُهُمْ كَرَمادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ...﴾[١].

فقد اجتمع المشبّه والمشبّه به في الهلاك وعدم الانتفاع، والعجز عن الاستدراك لما فات.

وقوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِى آتَيْناهُ آياتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطانُ فَكانَ مِنَ ٱلغاوِينَ * وَلَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَلـكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ ٱلكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ﴾[٢].

وقد اجتمعا في ترك الطاعة على وجه من وجوه التدبير وفي التخسيس، فالكلب لا يطيعك في ترك اللهث حملت عليه أو تركته، وكذلك الكافر لا يطيع بالإيمان على رفق ولا عُنْف.

وقوله تعالى: ﴿لَهُ دَعْوَةُ ٱلحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَىءٍ إِلّا كَباسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْماءِ لِيَبْلُغَ فاهُ وَما هُوَ بِبالِغِهِ وَما دُعاءُ ٱلكافِرِينَ إِلّا فِى ضَلالٍ﴾[٣].

ووجه الشبه الحاجة إلى نيل المنفعة والحسرة بما يفوت من درك الطلبة.

الثاني: إخراج ما لم تجر به عادة إلى ما جرت به عادة[٤]: كتشبيه ارتفاع الجبل بارتفاع الظلّة في الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ نَتَقْنا الجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ﴾[٥]. إذ اجتمعا في معنى الارتفاع في الصورة[٦].

وقوله تعالى: ﴿تَنْزِعُ ٱلنّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾[٧].

قد اجتمعا في قلع الريح لهما وإهلاكها إيّاهما.

---

١. إبراهيم: ١٨.
٢. الأعراف: ١٧٥ـ١٧٦.
٣. الرعد: ١٤.
٤. النكت، ص٧٣.
٥. الأعراف: ١٧١.
٦. أخبر الله تعالى أنّه رفع جبال الطور على بني إسرائيل، ولمّا كان رفعه غير مألوف، وكان في مدى تمكّنه من رؤوسهم خفاء شبّه الله تعالى ذلك بما هو مألوف وهو رفع المظلة فوق الرؤوس، فأكّد هذا التشبيه الشبه بين الجبل وبين المظلة حتى صار المشبّه كالمشبّه به في اشتماله عليهم، وتقرّر بذلك المعنى المراد.
٧. القمر: ٢٠.

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّماءُ فَكانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهانِ﴾[١].

وقد اجتمعا في الحمرة وفي لينِ الجواهر السيّالة.

وقوله تعالى: ﴿إِعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفاخُرٌ بَيْنَكُمْ﴾[٢].

وقد اجتمعا في شدّة الإعجاب ثمّ التغيير بالانقلاب.

الثالث: إخراج ما لم يعمل بالبديهة[٣]: كقوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً﴾[٤].

ووجه الشبه: الجهل بما حَمَلا.

وقوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَالأَرْضِ﴾[٥].

ووجه الشبه العظم.

وقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجازُ نَخْلٍ خاوِيَةٍ﴾[٦].

قد اجتمعا في خلوّ الأجساد من الأرواح.

وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللّهِ أَوْلِياءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً...﴾[٧].

قد اجتمعا في ضعف المُعْتَمَد ووهاء المُسْتَنَد.

الرابع: إخراج ما لا قوّة له في الصفة: كقوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْجَوارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالأَعْلامِ﴾[٨].

قد اجتمعا في العظم[٩].

---

١. الرحمن: ٣٧.
٢. الحديد: ٢٠.
٣. الجمعة: ٥.
٤. الجمعة: ٥.
٥. الحديد: ٢١.
٦. الحاقة: ٧.
٧. العنكبوت: ٤١.
٨. الرحمن: ٢٤.
٩. ولكن هذه الصفة أقوى في المشبّه به وهو الجبال منها في المشبّه وهو السفن.

وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلإِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ كَالْـفَخّارِ﴾[١].
قد اجتمعا في الرخاوة والجفاف وإن كان أحدهما بالنار والآخر بالريح.
وقوله تعالى: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقايَةَ الحاجِّ وَعِمارَةَ المَسْجِدِ الحَرامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ﴾[٢].
وقد اجتمعا في الإيمان الباطل والقياس الفاسد.

وأمّا تشبيه البلاغة عنده، فهو قرن الأغمض بالأوضح؛ ليبيّن وينكشف، وقد فضّل هذا التشبيه على تشبيه الحقيقة الحسّي الخالص وخاصّةً إذا قرب جدّاً؛ إذ يصبح كتشبيه الشيء بنفسه، وحسن التشبيه إنّما هو في تقريبه بين بعيدين[٣].

٩. أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ):

يرى أنّ التشبيه: «هو الوصف بأنّ أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه، ناب منابه أو لم ينب»[٤]. وهو من الصور التي تزيد المعنى وضوحاً وتكسبه توكيداً «ولهذا أطبق جميع المتكلّمين من العرب والعجم عليه، ولم يستغن أحدٌ منهم عنه. وقد جاء عن القدماء وأهل الجاهليّة من كلّ جيل ما يُستَدلُّ به على شرفه، وفضله، وموقعه من البلاغة بكلّ لسان.

ثمّ كتب عن التشبيه كتابة مفصّلة منظّمة تقوم على بحث ودرس وتقصّ يسودها التقنين والتقسيم والنقد الفنّي[٥].

وبين الطريقة الأدبيّة التي كان يسلكها القدماء حين يشبّهون. وأشار إلى الطريقة التي كان يتبعها المحدثون من تشبيه الصورة الحسّيّة بالصورة المعنويّة.

ويقسّم أبو هلال التشبيه ـ كما قسّمه ابن طباطبا ـ إلى تشبيه الشيء بالشيء صورةً، كقوله تعالى: ﴿وَالقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتّىٰ عادَ كَالْعُرْجُونِ ٱلقَدِيمِ﴾[٦].

---

١. الرحمن: ١٤.
٢. التوبة: ١٩.
٣. النكت، ص ٧٤ وما بعدها.
٤. الصناعتين، ص ٢٣٩.
٥. فن التشبيه، ج ١، ص ٤٢.
٦. يس: ٣٩.

وتشبيه الشيء بالشيء لوناً وحسّاً، كقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ﴾[١].

وتشبيه صفة بصفة، أو تشبيه الصفات المختلفة كالحركات والألوان والمعاني.

ثمّ تكلّم عن أجود التشبيه وأبلغه وهو عنده على أربعة وجوه نقلها بشواهدها عن الرمّاني مع إضافة بعض الشواهد.

ثمّ إنّ أبا هلال وضع أمامنا صورتين متناظرتين التشبيهات الجيّدة وسبب جودتها والتشبيهات القبيحة وسبب قبحها.

وعرض أبو هلال للتشبيه البليغ، وجعله ضرباً مستقلّاً وإن لم يسمّه باسمه الاصطلاحي، فقال: وضرب منه آخر، ومنه قول امرئ القيس:

سَمَوْتُ إليها بَعْدَ ما نامَ أَهْلُهَا   سُمُوَّ حَبَابِ الماءِ حالاً على حالِ[٢]

فحذف حرف التشبيه.

وممّا هو جدير بالنظر أنّه جعل بعض الاستعارات تشبيهات مع أنّه عقد فصلاً مستقلّاً للاستعارة، وعدّها من البديع فقد أورد في باب التشبيه بيت الوأواء الدمشقي:

وأسْبَلَتْ لُؤلُؤاً مِنْ نَرْجِسٍ وَسَقتْ   وَرْداً وعَضَّتْ على العُنّابِ بالبَرَدِ[٣]

قائلاً إنّه شبّه خمسة أشياء بخمسة أشياء، ولم يذكر الخطوة التالية وهي استعارة لفظ المشبّه به للمشبّه.

وعكس ذلك تماماً عدّه بعض التشبيهات من الاستعارة وهو ما نقله صاحب الطراز عن أبي هلال والغانمي والآمدي والخفاجي وغيرهم من علماء البيان.

ولو تتبّعنا مقاييس الجمال في التشبيه عند أبي هلال، لرأيناهُ ينساق أحياناً

---

١. الصافات: ٤٩.

٢. ديوانه، ص ٢٤؛ سموت إليها: أي المرأة التي أرادها، انظر: البلاغة فنونها وافنانها، ج ٢، ص ١٢٤.

٣. ديوانه، ص ٣١؛ المصباح، ص١٦٩؛ التبيان (للطيبي)، ص ؛ نهاية الأرب، ج ٧، ص ٤٣؛ دلائل الإعجاز، ص٣٩٦ و٣٩٨؛ سرّ الفصاحة، ص١٦٩ و٣٧٥؛ العمدة، ج ١، ص٢٩٤؛ نهاية الإيجاز، ص٢٤٨؛ شرح عقود الجمان، ج ٢، ص ٣٩؛ المثل السائر، ج ٣، ص ٧٦؛ ديوان المعاني، ج ١، ص١٢٥؛ الجمان في تشبيهات القرآن، ص٢٥٤؛ تحرير التحبير، ص١٦٤؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص٩٩.

للآراء التقليديّة والأحكام المأثورة، فيرى ـ مثلاً ـ من أوجه الجمال في التشبيه:

١. التعدّد في البيت الواحد.

٢. خروج الصورة إلى الحسّ، وهو المقياس الذي أخذ به الرمّاني في تعليله جمال التشبيه والاستعارة في القرآن.

٣. تناسق الطرفين وهو تناسق بين أجزاء الصورتين وصفاتهما وعدم الاختلاف والتنافر بينهما، وإذا لم يتوفّر هذا الشرط تباعد البون بين الصورتين وأحس الذهن بالمفارقة والتفكّك، وعندئذ لا يؤدّي التشبيه دوره في التعبير، فإذا شبّه كبير بصغير كان عدم التقارب النسبي بينهما دافعاً إلى قبح الصورة ومن ثمّ إلى قبح التشبيه.

٤. توالي الصور وتتابعها في التشبيه وهو مقياس تقليدي قديم.

٥. توافق اللفظ مع الصورة فقد يكون اللفظ سبباً في قبح التشبيه.

١٠. ابن رشيق القيرواني (ت٤٥٦هـ):

تحدّث عن التشبيه مستمدّاً من الرمّاني[١] وقدامة[٢]، فقال بأنّه: «صفة الشيء بما قاربه وشاكله من جهة واحدة أو من جهات كثيرة لا من جميع جهاته؛ لأنّه لو ناسبه مناسبة كلّيّة لكان إيّاه... كقولهم: «خَدٌّ كالورد» إنّما أرادوا حُمْرَةَ أوراق الورد وطراوتها، لا صُفْرَة وسطه وخُضْرة كمائمه، وكذلك قولهم: فلانٌ كالبحر وكاللّيث إنّما يريدون كالبحر سماحةً وعلماً، وكالليث شجاعة وقَدْماً، ولا يريدون ملوحة البحر»[٣].

ولذا لا يعجبه قول قدامة: «إنّ أفضل التشبيه ما وضع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما حتّى يدنى بهما إلى حال الاتّحاد»[٤].

ويناقش الرمّاني مستحسناً تشبيه المحسوس بالمعقول في قول الشاعر:

---

١. النكت، ص٧٤.

٢. نقد الشعر، ص١٢٤.

٣. العمدة، ج ١، ص٤٨٨.

٤. المصدر، ج ١، ص٤٩٢-٤٩٣؛ وفي نقد الشعر، «فأحسن التشبيه... انفرادهما فيها...»، ص١٢٢.

وله غُـرَّةٌ كَـلَونِ وِصَـالٍ فوقَهَا طُرَّةٌ كَلَونِ صُدُودِ[١]

ويعتبر هذا من تشبيه الأوضح بالأغمض؛ إذ كان قصد الشاعر أن يُشبّه ما يقومُ في النفس دليله بأكثر ممّا هو عليه في الحقيقة؛ كأنّه أراد المبالغة والمعقول أعظم من إدراك الحاسّة[٢].

ثمّ قال بأنّ التشبيه والاستعارة جميعاً يخرجان الأغمض إلى الأوضح، ويُقرِّبان البعيد، كما شرط الرمّاني في كتابه، وهما عنده في باب الاختصار[٣].

وتكلّم ابن رشيق عن أصل التشبيه، وقال: كان بتشبيه شيء بشيء، أي مفرداً لا متعدّداً إلى أن شبّه امرؤ القيس في قوله:

كأنّ قُـلُوبَ الطـير رطـباً ويـابساً لدى وَكْرِها العُنَّابُ والحَشَفُ البالي[٤]

فشبّه شيئين بشيئين في بيت واحد، فاستجاد الشعراء البيت؛ إذْ احـتوى عـلى تشبيه يوضح المعنى ويقرّبه.

وربّما شبّهوا شيئاً بشيئين، كقول القطامي:

فَهُنَّ كـالخِلَلِ المَـوَشِيّ ظـاهِرُها أو كالكتاب الذي قَدْ مَسَّهُ البَلَلُ[٥]

وربّما شبّهوا بثلاثة أشياء، كما قال البحتري:

كأنّـما يَـبْسِمُ عـن لؤلؤٍ أو فِضّةٍ أو بَرَدٍ أو أقاح[٦]

ثمّ أتوا بتشبيه أربعة بأربعة، كقول الشاعر:

---

١. الغرّة: بياض في جبهة الفرس، وهنا بمعنى الوجه أو الطلعة. والطرّة: علم الثوب أو طرفه، وهي هنا بمعنى الشَعَر الأسود المتدلّي على الجبين. والبيت في كفاية الطالب، ص ١٧٠.

٢. العمدة، ج ١، ص ٤٩٠.

٣. المصدر، ج ١، ص ٤٨٩؛ النكت، ص ٧٥.

٤. ديوانه، ص ٣٨ يصف عقاباً بكثرة الصيد؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٣٩ و ١٤٦؛ الإيضاح، ص ١٨٧؛ دلائل الإعجاز، ص ١٢٧؛ شرح التصريح، ج ١، ص ٣٨٢؛ شرح شواهد المغني، ج ١، ص ٣٤٢؛ لسان العرب «أب»؛ المقاصد النحوية، ج ٣، ص ٣١٦؛ المنصف، ج ٢، ص ١١٧؛ تاج العروس «بال»؛ مغني اللبيب، ج ١، ص ٢١٨؛ الجمان في تشبيهات القرآن، ص ٢٢٤.

٥. ديوانه، ص ٢٤؛ العمدة، ج ١، ص ٤٩٦؛ والخِلَل: النقش الذي يكون على جفن السيف واحدها خِلّة.

٦. ديوانه، ج ١، ص ٤٣٥؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٥٩؛ الإيضاح، ص ١٩٠ و ٢٠٠. بَرَد: قطع الثلج الصغيرة؛ أقاح: نبات أبيض.

له أيْـطَلَا ظَـبْي وسَـاقا نـعامةٍ وإرخاءُ سِرْحَانٍ وتقريبُ تَتْفُلِ[١]

وممّا وقع فيه تشبيه خمسة بخمسة قول الشاعر:

قد شابهتني في لونٍ وفـي قَـضفِ وفي احتراقٍ وفي دَمْع وفي سَـهَرِ[٢]

سواء وردت المشبّهات أوّلاً ثمّ المشبّهات بها، أو ورد مشبّه ومشبّه به ثمّ آخر، وهو الذي عرّف فيما بعد بالتشبيه الملفوف أو المفروق، وقد سبقه لذلك أبو هلال العسكري.

وذكَرَ أنّ التشبيه قد يقع بين الضدّين والمختلفين، كقولك: «العسل في حلاوته كالصبر في مرارته، أو كالخَلِّ في حموضته»[٣]. وهـو يـقصد التشـبيه بـالصورة لا بالصفة، وهدفه أنّ هذا غاية، كما أنّ ذاك غاية، وهذا تجديد من ابن رشيق لم يسبق إليه أحد قبله[٤].

وتعمّق ابن رشيق ببحثه فوجد ترابطاً وثيقاً بين التشبيه وبين نـفسيّة الإنسـان ومزاجه، فقد يكون التشبيه بديعاً في زمان ومكان وغير مقبول تنفر منه الأسماع، وتنبو عنه الطباع في زمان ومكان آخرين، كما بيّن أنّ طريق العرب القدماء في كثير من الشعر قد خولفت إلى ما هو أليق بالوقت وأشكل بأهله، كذلك أشار إلى البعد بالتشبيه عن الأشياء التي تعارفت الناس على التشاؤم أو النفور منها[٥].

وكذلك أوجب وقوع التشبيه على وفق الأغراض الأدبيّة، فـفي المـدح يشـبّه الأدون بالأعلى، فتقول: تراب كالمسك، وفي الذمّ يشبّه الأعـلى بـالدون، فـتقول: ياقوت كالزجاج...

ومن الجديد عنده ـ أيضاً ـ وقوفه عند التشبيهات العقيمة وتفسيرها بأنّها التي

---

١. ديوانه، ص٢١ و١٥٥؛ الإشارات والتنبيهات، ص١٥٩؛ المصباح، ص١٦٩؛ لسان العرب: «غـور» «تـفل» «رخـا»؛ تـاج العـروس: «أطـل» «تـفل»؛ مـقاييس اللغة، ج ١، ص١١٢؛ تـهذيب اللـغة، ج٨، ص١٨١.

٢. البيت منسوب للبستي ولم يرد في ديوانه، وقَـضُفَ الرجـل قـضافة: نـحف ودقّ عـودُه. انـظر: العـمدة، ج ١، ص٥٠٠.

٣. المصدر، ج ١، ص٥٠٢.

٤. الصورة البيانية، ص٧٥.

٥. العمدة، ج ١، ص٥٠٨ـ٥١١؛ الصور البيانية، ص٧٦ـ٧٧؛ ألوان التذوق الأدبي، ص١٧٥.

لم يسبق أصحابها إليها، ولا تعدّى أحد بعدهم عليها وأنّها مشتقّة من الريح العقيم وهي التي لا تلقح شجرة ولا تنتج ثمرة[١].

١١. عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ):

التشبيه ـ عنده ـ هو محض مقارنة بين طرفين متمايزين؛ لاشتراك بينهما في الصفة نفسها، أو في مقتضٍ وحكم لها، يقول: «التشبيه أن تُثبت لهذا معنىً من معاني ذاك أو حُكماً من أحكامه، كإثباتك للرجل شجاعة الأسد، وللحُجّة حكم النور في أنّك تفصل بها بين الحقّ والباطل، كما يُفصّل بالنور بين الأشياء...»[٢].

ويرى أنّ التشبيه على ضربين:

أحدهما: أن يكون من جهة أمرٍ بيّن لا يحتاج فيه إلى التأويل.

والآخر أن يكون الشبه محصّلاً بضرب من التأويل.

فالأوّل: هو التشبيه غير التمثيلي، والثاني: هو التمثيل.

فمثال الأوّل تشبيه الشيء بالشيء من جهة الصورة والشكل، نحو أن يشبّه الشيء إذا استدار بالكرة في وجه، وبالحلقة في وجه آخر، وكالتشبيه من جهة اللون، كتشبيه الخدود بالورد، والشَعر بالليل، والوجه بالنهار...

وكتشبيه بعض الفواكه بالعسل والسكر، وكذا التشبيه من جهة الغريزة والطباع كتشبيه الرجل بالأسد في الشجاعة... فالشبه في هذا كلّه بيّن لا يجري فيه التأويل[٣].

والثاني: كقولك: «هذه حُجّةٌ كالشمس في الظهور» وقد شبّهت الحجّة بالشمس من جهة ظهورها... وتعلم أنّ هذا التشبيه لا يتمّ لك إلّا بتأوّل، وذلك أن تقول: حقيقة ظهور الشمس وغيرها أن لا يكون دونها حجاب ونحوه ممّا يحول بين العين وبين رؤيتها، ولذلك يظهر الشيء لك ولا يظهر لك إذا كنت من وراء حجاب، أو لم يكن

---

١. العمدة، ج ١، ص٥٠٤.

٢. أسرار البلاغة، ص٧٨ـ٧٩.

٣. أسرار البلاغة، ص٨١ـ٨٢.

بينك وبينه ذلك الحجاب[١]، ثمّ يقول: «وإذ قد عرفت الفرق بين الضربين، فاعلم أنّ التشبيه عامّ والتمثيل أخصّ منه، فكلّ تمثيل تشبيه وليس كلّ تشبيه تمثيلاً»[٢] ثمّ ساق أمثلة للتشبيه وأخرى للتمثيل.

ويبدو من كلام عبد القاهر أنّ التشبيه التمثيلي هو ما كان وجه الشبه فيه عقليّاً سواء كان مفرداً أم مركّباً، يقول: «ثمّ إنّ هذا الشبه العقلي ربّما انتزع من شيء واحد، كما مضى من انتزاع الشبه للفظ من حلاوة العسل، وربّما انتزع من عدّة أمورٍ يجمع بعضها إلى بعض ثمّ يستخرج من مجموعها الشبه، فيكون سبيله سبيل الشيئين يمزج أحدهما بالآخر حتّى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الإفراد لا سبيل الشيئين يجمع بينهما، وتحفظ صورتهما»[٣].

ثمّ عقد فصلاً بيّن فيه مواقع التمثيل وتأثيره في النفس من حيث التأكيد والتأييد والحجاج والافتخار والاعتذار، ثمّ بيّن العلّة في بلاغة التشبيه والتمثيل وأسباب تأثيره وعلله النفسيّة[٤].

ويرجع عبد القاهر تأثير التشبيه في النفس إلى علل وأسباب: «وأوّل ذلك وأظهره أنّ أُنس النفوس موقوف على أن تُخرجها من خفيٍّ إلى جليٍّ، وتأتيها بصريح بعد مكنّى، وأن تردّها في الشيء تُعلّمها إيّاه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن تنقلها من العقل إلى الإحساس، وعمّا يُعْلَم بالفكر إلى ما يُعلم بالاضطرار والطبع؛ لأنّ العلم المستفاد من طرق الحواسّ، أو المركوز فيها من جهة الطبع، وعلى حدّ الضرورة يفضُل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوّة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، كما قالوا: «ليس الخبر كالمعاينة» و«لا الظنّ كاليقين»، فلهذا يحصل بهذا العلم هذا الأُنس... فأنت كمن يخبر عن شيء من وراء حجاب ثمّ يكشف عنه الحجاب[٥]...» فالمشاهدة تزيل

١. أسرار البلاغة، ص٨٢.
٢. المصدر، ص٨٤.
٣. المصدر، ص٩٠.
٤. المصدر، ص٧٣.
٥. أسرار البلاغة، ص١٠٨ـ١٠٩.

الشكّ والريب، وتؤكّد المعنى في القلب، فتطمئنّ به النفوس.

ودعا إلى توفير الجوّ النفسي المنسجم في التشبيه، وإشاعة وحدة عاطفيّة ملائمة لخلق التجاوب الشعوري مع النفس الأدبي، كما دعا إلى قاعدة بلاغيّة تؤكّد أنّه لا يكفي في التشبيه أن يتلاقى طرفاه في وجه الشبه المادّي، بل ينبغي أن يخلق جوّاً نفسيّاً ملائماً لذلك، فقال: «ومن ذلك صنيعهم إذا أرادوا تفضيل شيء أو نقصه، ومدحه أو ذمّه، فتعلقوا ببعض ما يشاركه في أوصافٍ ليست هي سبب الفضيلة والنقيصة، كما تراه في باب الشيب والشباب، كقول البحتري:

وبياضُ البازيّ أصْدَقُ حُسْناً ‌‌ ‌‌ إن تأمّلْتَ مِنْ سَوادِ الغُرابِ[١]

وليس إذا كان البياض في البازي آنق في العين، وأخلق بالحسن من السواد في الغراب، وجب لذلك أن لا يُذَمَّ الشيب، ولا تُنْفِر منه طباع ذوي الألباب؛ لأنّه ليس الذنب كلّه لتحوّل الصبغ وتبدّل اللون، ولا أتت الغواني ما أتت من الصدّ والإعراض؛ لمجرّد البياض، فإنّهن يرينه في قباطيّ[٢] مصر فيأنسن، وفي أنوار الروض وأوراق النرجس الغضّ، فلا يعبسن، فما أنكرن أبيضاض شعر الفتى لنفس اللون وذاته، بل لذهاب بهجاته وإدباره في حياته، وإنّك لترى الصفرة الخالصة في أوراق الأشجار المتناثرة عند الخريف، وإقبال الشتاء، وهبوب الشمال، فتكرهها وتنفر منها، وتراها بعينها في إقبال الربيع في الزهر المتفتّق، وفيما ينشئه ويشيه من الديباج المؤنق فتجد نفسك على خلاف تلك القضيّة، وتمتلي من الأريحيّة؛ ذاك لأنّك رأيت اللون حيث النماء والزيادة، والحياة المستفادة، وحيث أبشرت أرواح الرياحين وبشّرت أنواع التحاسين[٣]، ورأيته في الوقت الآخر حين ولّت السعود، واقشعّر العود، وذهبت البشاشة والبِشْر وجاء العبوس والعُسر... وكما لم تكن العلّة في كراهة الشيب بياضه، كذلك لم يحسن سواد الشعر في العيون؛ لكونه سواداً فقط، بل لأنّك رأيت رونق

---

١. المصدر، ص٢٤٧؛ أمالي المرتضى، ج ٣، ص٥٦؛ ديوانه، ج ٢، ص١٠٩.

٢. القباطي: جمع قبطية، وهي ثياب من كتان تنسج بمصر.

٣. أبشرت الأرض إذا أخرجت بشرتها، أي ما ظهر من نباتها. والتحاسين: الأشياء الحسنة جمع تحسين.

الشباب ونضارته، وبهجته وطلاوته، ورأيت بريقه وبصيصه يَعِدانك الإقبال، ويريانك الاقتبال[١]. ويُحضرانِكَ الثقة بالبقاء، ويُبعدان عنك الخوف من الفناء...»[٢].

وقرّر علّة دقيقة في تأثير التشبيه وبلاغته وهي عقد الصورة التشبيهيّة بين شيئين مختلفين، فكلّما كان التباعد بين الشيئين أشدّ كان إلى النفوس أعجب، وكانت النفوس له أطرب؛ لأنّك ترى بها الشيئين مثلين متباعدين، ومؤتلفين مختلفين، وترى الصورة الواحدة في السماء والأرض، وفي خلقة الإنسان وخلال الروض، وهكذا طرائف تنثال عليك[٣].

ثمّ فرّق بين التشبيه المتعدّد في نحو قول المتنبّي:

بَدَتْ قَمَراً ومالَت خُوطَ بانٍ وفاحَتْ عَنْبَراً وَرَنَتْ غَزَالا[٤]

والتشبيه المركّب (التمثيلي) في نحو قول أبي طالب الرقيّ:

وكأنَّ أجرامَ النجومِ لوامعا دُرَرٌ نُثِرْنَ على بِساطٍ أزرقِ[٥]

فإنّ النوع الأوّل لم يقصد فيه من التعدّد أن يجعل بين التشبيهين اتّصالاً، وإنّما أراد اجتماعاً في مكان فقط، والتشبيهات فيه لا تتغيّر بهذا الجمع، أو أنّ الصور تتداخل وتتركّب، فكون قدّها كخوط البان لا يزيد ولا ينقص في شبه الغزال حين ترنو منه العينان، وهكذا الحكم في أنّها تفوح فوح العنبر، ويلوح وجهها كالقمر، وليس كذلك الهيئة التي ترى عليها أجرام الكواكب في حالة لَمَعانها وهيئتها على هذا الوضع[٦].

---

١. الاقتبال: استئناف الأمر وتجدّده.
٢. أسرار البلاغة، ص٢٤٧ـ٢٤٨؛ انظر: البلاغة والتطبيق، ص٣٩٢ـ٣٩٣.
٣. المصدر الأوّل، ص١١٦ـ١١٧.
٤. ديوانه بشرح العكبري، ج ٣، ص٢٢٤؛ أسرار البلاغة، ص١٧٨؛ دلائل الإعجاز، ص٢٨٨ و٣٩٧، أمالي المرتضى، ج ٢، ص١٢٩؛ الإيضاح، ص١٨٩؛ حسن التوسل، ص١١٧؛ الطراز، ج ١، ص٣٦٣؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص٨٣؛ الإشارات والتنبيهات، ص١٤٧ و٢٢٠. خوط بأن الغصن الناعم اللين بدأ ورقه. رنت: نظرت.
٥. أسرار البلاغة، ص١٧٧؛ الإشارات والتنبيهات، ص١٤٥؛ يتيمة الدهر للثعالبي، ج ١، ص٢٤٤؛ المفتاح، ص٤٤٤ (دار الكتب العلمية)؛ المصباح، ص١٦١؛ التبيان، ص٢٠٩؛ الطراز، ج ١، ص٢٨١؛ نهاية الإيجاز، ص٢٠٦؛ الإيضاح، ص١٧٤؛ ديوان أبي طالب الرقي، ج ١، ص٣١٨؛ أنوار الربيع، ج ٥، ص٢٢٣.
٦. أسرار البلاغة، ص١٧٨.

وأشار عبد القاهر إلى وجود التشبيه المقلوب، أو العكس في تشبيه التمثيل، كما يوجد في التشبيه الصريح، ثمّ تكلّم عن تشبيه الحقيقة بالمجاز، ثمّ عقد فصلاً للتفرقة بين تشبيه التمثيل وبين الاستعارة إذ جعل الدلالة على حكم ثبت للفظ، ثمّ نقله عن الأصل اللغوي، وإجراؤه على ما لم يوضع له من باب الاستعارة، ثمّ أنّ هذا النقل يكون في الغالب من أجل شبه بين ما نقل عنه وما نقل إليه، بخلاف تشبيه التمثيل الذي جعل فيه وجه الشبه منتزعاً من مجموع أمور، والذي لا يُحصّله إلّا جملة من الكلام أو أكثر؛ لأنّنا قد نجد الألفاظ في الجمل التي يعقد منها جاريةً على أصولها وحقائقها في اللغة[١].

١٢. السكّاكي (ت٦٢٦هـ):

التشبيه عنده «مستدع طرفين: مشبّهاً ومشبّهاً به، واشتراكاً بينهما من وجه، وافتراقاً من آخر... فلا يشبّه الشيء بنفسه، كما أنّ عدم الاشتراك بين الشيئين في وجه من الوجوه يمنعك محاولة التشبيه بينهما؛ لرجوعه إلى طلب الوصف حيث لا وصف، وأنّ التشبيه لا يصار إليه إلّا لغرض، وأنّ حاله تتفاوت بين القرب والبعد، وبين القبول والردّ»[٢].

ويوزع التشبيه على مباحث أربعة: مبحث الطرفين، ومبحث وجه الشبه، ومبحث بيان الغرض منه، ومبحث بيان أحواله من حيث القرب والبعد، والقبول والرفض.

أمّا طرفاه، فإمّا أن يكونا محسوسين، كتشبيه الخدّ بالورد، وإمّا عقليّين، كتشبيه العلم بالحياة، وإمّا أن يكون المشبّه معقولاً والمشبّه به محسوساً، كتشبيه العدل بالقسطاس، أو بالعكس، كتشبيه العطر بخلق كريم.

وأمّا ما يدرك بالخيال، كالشقيق عند التشبيه بأعلام ياقوت منتشرة على رماح من الزبرجد، فملحق بالحسيات.

---

١. أسرار البلاغة، ص٢١٩ـ٢٢٠.
٢. المفتاح، ص٤٣٩.

وكذا فإنّ ما يدرك بالوهم، كما إذا قدّرنا صورة وهميّة مع المنيّة وشبّهناها بالناب أو بالمخلب، فملحق بالعقليّات.

واشترط وضوح وجه الشبه في المشبّه به حتى يكون التركيب التشبيهي سليماً جميلاً موضحاً للمعنى.

كما قسّمه إلى أمر واحد، أو غير واحد وغير الواحد إمّا أن يكون في حكم الواحد، لكونه إمّا حقيقة ملتئمة، وإمّا أوصافاً يكون المقصود مجموعها إلى هيئة واحدة، وإلى متعدّد لا يكون في حكم الواحد.

ثمّ قال بأنّ التشبيه متى كان وجهه وصفاً غير حقيقي، وكان منتزعاً من عدّة أمور حضي باسم التمثيل، وإذا فشا استعماله على سبيل الاستعارة سمّي مثلاً[1].

وفرّق بين تشبيه التمثيل وبين التشبيه المفرد أو العادي بما لا يخرج عن كلام عبد القاهر الجرجاني إلّا في الاختصار، والبعد عن الاستطراد، والترادف مع نهجه الأسلوب المنطقي.

ثمّ انتقل إلى النظر في أحوال التشبيه من حيث القرب والغرابة، والقبول والرفض قائلاً: بأنّ الكلام في ذلك يستدعي تقديم أصول منها أنّ إدراك الشيء مجملاً أسهل من إدراكه مفصّلاً. ومنها: أنّ حضور صورة شيء تكرّر على الحسّ أقرب من حضور صورة شيء يقلّ وروده على الحسّ... ومنها: أنّ الشيء مع ما يناسبه أقرب منه مع ما لا يناسبه...[2].

وبعد أن انتهى من سرد هذه الأصول قال: «إنّ من أسباب قرب التشبيه، وكونه نازل الدرجة أن يكون وجهه أمراً واحداً، كالسواد في قولك: هندي كالفحم.

أو أن يكون المشبّه به مناسباً للمشبّه.

أو أن يكون المشبّه به غالب الحضور في خزانة الصور بجهة من الجهات، كتشبيه الأسود بالليل.

---

١. المفتاح، ص٤٣٩ـ٤٤١.

٢. المصدر، ص٤٥٩.

ومن أسباب بُعِده وغرابتِه أن يكون وجه التشبيه أموراً كثيرة.

أو يكون المشبّه به بعيد التشبيه عن المشبّه.

أو كان المشبّه به نادر الحضور في الذهن؛ لكونه شيئاً وهميّاً، أو مركّباً خياليّاً.

وأمّا كون التشبيه مقبولاً، فالأصل فيه هو أن يكون الشبه صحيحاً، وأن يكون كاملاً في تحصيل ما علّق به من الغرض، وأن يكون سليماً عن الابتذال[١]، ويسلك في التشبيه جميع صور التشبيه البليغ، وكذلك صور التجريد.

وتكلّم عن أغراض التشبيه وقسّمها إلى قسمين:

الأوّل: ما كان عائداً إلى المشبّه لبيان حاله، أو لمقدار حاله، أو إمكان وجوده، أو لتقوية شأنه، وزيادة تقريره، أو لتزيينه، أو تشويهه، أو استطرافه.

الثاني: ما كان عائداً إلى المشبّه به، لأنّ مرجعه إيهام أنّ وجه الشبه في المشبّه أتمّ منه في المشبّه به وهو التشبيه المقلوب الذي تحدّث عنه عبد القاهر.

نلاحظ في دراسة السكّاكي للتشبيه أنّه يميل إلى عمليّة الإحصاء المتشعّبة لأقسامه وأبوابه، فلم يعدّ لفلسفة الفنّ التقاء بفلسفة اللغة عنده وإنّما تحوّل درس البلاغة إلى منهج شكلي مرتبط كلّيّة بفساد اللغة المنطقي، وهو منهج أقلّ ما يقال فيه: إنّه بعيد عن طبيعة البلاغة ومفهومها، وكذلك بعيد عن طبيعة اللغة باعتبارها فعل الكلام نفسه[٢].

١٣. ابن الأثير (ت٦٣٧هـ):

عرّف التشبيه بقوله: «هو أن يُثْبَت للمشبّه حكمٌ من أحكام المشبّه به»[٣] وهو تعريف استمدّه من عبد القاهر الجرجاني.

ونعى على العلماء السابقين الذين فرّقوا بينه وبين التمثيل، وإفرادهم باباً للتمثيل،

---

١. المفتاح، ص٤٦١ و٤٦٢.

٢. انظر: الصور البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني، ص٧٤٥ـ٧٤٦؛ الصور البيانية، ص٨٨ـ٨٩، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص٣٠٢ـ٣٠٣.

٣. المثل السائر، ج ١، ص٣٩٩.

وباباً للتشبيه، ويخصّ منهم عبد القاهر الجرجاني، فيقول: «وجدت علماء البيان قد فرّقوا بين التشبيه والتمثيل... وهما شيء واحد لا فرق بينهما في أصل الوضع، يقال: شبّهت هذا الشيء بهذا، كما يقال: مثّلته به...»[1].

وهذا عيب من عيوب ابن الأثير؛ لأنّه وقف عند التعريف اللغوي، ونسي أنّ الحقائق الاصطلاحيّة لا تتقيّد كثيراً بالوقوف إلى جانب التعاريف اللغويّة، فهو صحيح؛ أنّهما في أصل الوضع شيء واحد، كما يقوله، ولكن بالنظر إلى تلك الفروق الدقيقة يعلم أنّ التمثيل أدقّ وأخفى من التشبيه.

ويعدّ ابن الأثير التشبيه أحد قسمي المجاز وهما: التوسّع في الكلام، والتشبيه. وأنّ التشبيه قسمان: تامّ وهو ما ذكر فيه الطرفان: المشبّه والمشبّه به، وهو المقصود بما عنونا له. ومحذوف وهو ما حذف فيه المشبّه، ويسمّى هذا استعارة، فقال «وهذا الاسم ـ التشبيه المحذوف ـ وضع للفرق بينه وبين التشبيه التامّ وإلّا فكلاهما يجوز أن يطلق عليه اسم التشبيه، ويجوز أن يطلق عليه اسم الاستعارة؛ لاشتراكهما في المعنى»[2].

ولعلّه يقصد بذلك المعنى اللغوي، ومن هذه الناحية سمّى التشبيه مجازاً حيث إنّ حقيقة «محمد» غير حقيقة «الأسد» في قولنا: محمّد أسد. ولمّا كان كلّ من حقيقة الأسد ومحمّد مختلفتان، وشبّهنا محمّداً بالأسد، واستعرنا معناه لمحمّد كان ذلك مجازاً لا حقيقة.

وتعرّض ـ أيضاً ـ للتشبيه المقلوب مطلقاً عليه اسم الطرد والعكس، ومثّل له بقول البحتري:

في طَلْعَةِ البَدْرِ شيءٌ من محاسِنها وللقَضِيبِ نَصِيبٌ مِنْ تَثَنّيها[3]

والأصل في هذا أن يشبّه وجه الحسناء بالبدر، وقدّها بالقضيب؛ ولكنّه عكس

---

١. المثل السائر، ص٣٧٣.

٢. المصدر، ص٣٤٣.

٣. المصدر، ج ١، ص٤٠٣ـ٤٠٤؛ والبيت في ديوان البحتري، ج ٤، ص ٢٤١٠ وفيه «في حمرة الورد شكل من تلهّبها...»؛ وانظر: الإشارات والتنبيهات، ص١٥٩؛ الإيضاح، ص٢٠٠.

ذلك تماماً؛ إذ شبّه البدر بوجه الحسناء، والقضيب بقدّها.

ويرى أنّ الزيادة في المشبّه به على المشبّه في التشبيه المقلوب أمر اعتباري للمبالغة، وليس من باب الحقيقة.

كما قسّم التشبيه باعتبار آخر من حيث المعنى والصورة إلى أربعة أقسام:

١. تشبيه معنى بمعنى، مثل: زيد كالأسد.

٢. تشبيه صورة بصورة، كقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ * كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ﴾[١].

٣. تشبيه معنى بصورة، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾ وهذا القسم أبلغ الأقسام الأربعة.

٤. تشبيه صورة بمعنى، مثل:

وفَتَكْتَ بالمالِ الجزيلِ وبالعِدَا فَتْكَ الصَّبابَةِ بالمُحِبِّ المُغْرَمِ[٢]

فشبّه فتكه بالمال وبالعدا وذلك صورة مرئيّة بفتك الصبابة وهو فتك معنوي، وهذا القسم ألطف الأقسام الأربعة؛ لأنّه نقل صورة إلى غير صورة[٣]، كذا قاله ابن الأثير.

وكلّ قسم من هذه الأقسام الأربعة ينقسم بدوره إلى أربعة أقسام؛ لأنّه إمّا أن يكون تشبيه مفرد بمفرد، أو تشبيه مركّب بمركّب، أو تشبيه مفرد بمركّب، أو تشبيه مركّب بمفرد.

ويتبع هذا التقسيم الذي ذكره للتشبيه ـ كعادته ـ بفيض من الشواهد والأمثال المتنوّعة من كتاب الله والحديث النبوي والشعر والنثر، ومن كلامه هو في كتاباته المختلفة؛ إدراكاً منه بأنّ ذلك أجدى على الدارس في تربية الذوق الأدبي والبلاغي[٤].

---

١. الصافات: ٤٨.

٢. الطراز، ج ١، ص٣٠٦.

٣. انظر: المثل السائر، ج ١، ص ٣٨١.

٤. المباحث البيانية بين ابن الأثير والعلوي، ص ٩٠.

ومن البحوث المهمّة التي تعرّض لها هو التشبيه البليغ وسمّاه: التشبيه المضمر الأداة، فيرى أنّ تقدير الأداة فيه ليس بمنزلة واحدة من الظهور واليسر، بل نجد التقدير في بعض الأحيان يدقّ موضعه، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُ الدَّارَ وَالإِيمانَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ وتقدير الأداة فيه هو هم في إيمانهم كالمتبوّئ داراً، وذلك في وصف المؤمنين بتمكّنهم من الإيمان[١].

ولهذا التشبيه المضمر عنده أنواع: فمنه: ما يقع موقع المبتدأ والخبر، ومنه: ما يقع موقع الفعل والفاعل، ومنه: ما يرد على وجه المثل المضروب.

وما يقع موقع المبتدأ والخبر إمّا أن يكونا مفردين أو جملتين، أو المبتدأ مفرداً والخبر جملة.

فمثال المفردين: زيد أسد، ومثال الجملتين قولهﷺ: «وَهَلْ يَكُبُّ الناسَ على مناخِرِهم في نارِ جَهَنَّم إلّا حَصائِدَ ألسنتهم» والتقدير: كلام الألسنة كحصائد المناجل[٢].

ومثال المفرد والجملة: قولهﷺ: «الكَمْأَةُ جُدَرِيُّ الأرضِ» والتقدير الكمأة للأرض كالجدري[٣].

ويلاحظ هنا أنّ المقصود بالجمل الجمل الناقصة وهي جملة المضاف والمضاف إليه، مثل جدري الأرض، ذات النسبة الناقصة[٤].

وما يقع موقع الفعل والفاعل، فكقول أبي تمّام:

نَطَقَتْ مُقْلَةُ الفَتى المَلْهُوفِ فَتَشَكَّتْ بِفَيْضِ دَمْعٍ ذَروفِ[٥]

شبّه بكاء العين وشكواها لتزول الدمع الغزير بنطق اللسان في التعبير عمّا في النفس.

---

١. المثل السائر، ج ١، ص٣٧٤.
٢. المصدر، ص٣٧٥.
٣. المصدر، ص٣٧٣.
٤. المباحث البيانية، ص٨٤.
٥. شرح ديوان أبي تمام (للصولي)، ج ٣، ص٥٢٨؛ التبيان (للطيبي)، ص٢٣٨.

وأمّا ما ورد مورد المثل، فكقول الفرزدق يهجو جريراً:

ما ضَرَّ تَـغْلِبَ وائِـلٍ أهَـجَوْتَها أمْ بُلْتُ حَيْثُ تَـنَاطحَ البَـحْرانِ

فشبّه هجاء جرير (تغلب وائل) ببوله في مجمع البحرين، فكما أنّ ذلك لا يؤثّر، فكذلك هجاؤك لا يؤثّر.

وناقش ابن الأثير الآمدي والخفاجي في التشبيه المضمر الأداة والاستعارة، فنراه ـ كما تقدّم ـ قد فرّق بين التشبيه المضمر الأداة والاستعارة إذ جعل لكلّ منهما حدوداً تفصله عن الآخر، وكان أساس التفريق بينهما هو:

١. أنّ التشبيه المضمر الأداة يتمّ الجمع فيه بين المشبّه والمشبه به، فيكونان مذكورين معاً في الكلام.

٢. أنّ أداة التشبيه يحسن ظهورها في التشبيه المضمر الأداة من غير إخلال بفصاحة الكلام وبلاغته. بخلاف الاستعارة، فإنّها على العكس من ذلك تماماً في هذين الفرقين، وبناء على هذا، فقد ناقش ابن سنان الخفاجي وأبا القاسم الآمدي في خلطهما بين هذين النوعين، وجعلهما التشبيه المضمر الأداة استعارة، ومثال ذلك ممّا استشهدا به قول امرئ القيس في صفة الليل:

فَقُلْتُ لَهُ لَـمّا تَـمَطَّى بِـصُلْبِهِ وأردَفَ أعجازاً وناء بكَلْكَلِ[1]

والضمير العائد إلى الليل في البيت الذي قبل هذا وهو:

وليلٍ كـموجِ البـحرِ أرْخَـى سُـدولَهُ عـليَّ بأنـواعِ الهُـمُومِ ليَـبْتَلِي

فيرى أنّ هذا البيت (فقلت له...) من التشبيه المضمر الأداة؛ لأنّ المستعار له مذكور وهو الليل، وليس من الاستعارة التي يشترط فيها طيّ ذكر المستعار له وهو المشبّه[2].

---

١. ديوانه (القاهرة: ١٩٦٤م)، ص ٦٢؛ الإيضاح، ص ٢٢٤؛ لسان العرب «كلل»؛ المقاصد النحوية، ج ٤، ص ١٢٧؛ دلائل الإعجاز، ص ١١٥ و ٣٣٤ و ٤١٤؛ شرح القصائد السبع لابن الانباري (تحقيق عبد السلام هارون)، ص ٤٤؛ الجمان في تشبيهات القرآن، ص ١٥٤.

٢. انظر: المثل السائر، ج ١، ص ٣٦٩ـ٣٧١؛ غير أنّ كثيراً من البلاغيين ـ غير الآمدي والخفاجي ـ كأبي هلال العسكري وعبد القاهر الجرجاني، والخطيب القزويني عدّوا هذا البيت من الاستعارة، وأنّه يجمع بين عدّة ←

ويعزو ابن الأثير وقوع ابن سنان الخفاجي والآمدي في هذا الخطأ ـ كما يراه ـ إلى أنّهما عرّفا الاستعارة بأنّها نقل المعنى من لفظ إلى لفظ بسبب مشاركة بينهما. وهذا ـ كما يظهر ـ شامل للتشبيه والاستعارة.

ولكنّ السبب الحقيقي لذلك الالتباس ذكره في موضع آخر إذ يقول: «إنّه يجوز حمل الكلام على الاستعارة وعلى التشبيه المضمر الأداة معاً باختلاف القرينة، وذاك أن يرد الكلام محمولاً على ضمير من تقدّم ذكره، فينتقل عن ذلك إلى غيره ويرتجل ارتجالاً.

فممّا جاء منه قول البحتري:

إذا سَفَرتْ أضاءَتْ شَمْسَ دَجْنٍ ومالت في التَّعَطُّفِ غُصْنَ بانِ

فلمّا قال: «أضاءت» كأنّه قال: أضاءت هي، وهذا تشبيه؛ لأنّ المشبّه مذكور وهو الضمير في «أضاءت» الذي نابت عنه التاء، ويجوز حمله على الاستعارة بأن يقال: «أضاءت شمسُ دجن» برفع الشمس، ولا يعود الضمير حينئذ إلى من تقدّم ذكره، وإنّما يكون الكلام مرتجلاً، ويكون البيت:

إذا سَفَرتْ أضاءت شمسُ دَجْنٍ ومَالَ من التَّعَطُّفِ غُصْنُ بانِ

وهذا الموضع فيه دقّة غموض، وحرف التشبيه يحسن في الأوّل دون الثاني[1].

ويرى أنّ التشبيه من حيث هو ـ مظهر أو مضمر ـ يوصف بالبيان والإيجاز، وذلك أنّ تشبيه عليّ بالأسد في قولنا: «عليّ أسد، أو عليّ كالأسد» يفيد إلحاق عليّ بالأسد في عدّة صفات ممّا اشتهر بها الأسد من الشجاعة وقوّة البطش، ورباطة الجأش، وجرأه القلب... الخ.

ثمّ بيّن أغراض التشبيه، فجعله جامعاً لثلاث صفات وهي: المبالغة، والبيان

← استعارات: الصلب لوسط الليل، والإعجاز لمؤخّرته، والكلكل لمقدّمة الليل، ولم يروا في هذه الإستعارات جمعاً بين المشبّه والمشبّه به، بل وجدوا اللفظ المستعار ـ فقط ـ وهو الصلب والإعجاز والكلكل، وهذه ليست لليل ولا توجد فيه. لكنّ السؤال لا يزال قائماً، لأنّ الليل مذكور في البيت السابق، فكيف يصير استعارة؟ والفرق في ذلك أنّ هؤلاء أخذوا البيت لوحده، وأمّا ابن الأثير، فأرجع الضمير إلى الليل للبيت الذي سبق الشاهد.

١. المصدر، ج ١، ص ٣٤٧ـ٣٤٨.

والإيجاز، ويعدّه مقتلاً من مقاتل البلاغة، ويعلّل ذلك بأنّ إلحاق الشيء بالشيء في الصورة، أو في المعنى مع الإجادة في ذلك من الأمور العسيرة التي لا تتأتّى لكلّ أحد وفي كلّ وقت، وقلّما أكثر أحد من التشبيهات إلّا وكانت عليه مآخذ فيها.

وتكلّم عن فائدة التشبيه، وجعلها قائمة على إثبات الخيال في النفس بصورة المشبّه أو بمعناه، وذلك أوكد في طرفي الترغيب فيه والتنفير منه، ألا ترى إنّك إذا شبّهت صورة بصورة هي أحسن منها كان ذلك مثبتاً في النفس خيالاً حسناً يدعو إلى الترغيب فيها، وكذلك إذا شبّهتها بصورة شيء أقبح منها كان ذلك مثبتاً في النفس خيالاً قبيحاً يدعو إلى التنفير عنها.

ويضرب على ذلك مثلاً قول ابن الرومي في مدح العسل وذمّه:

تقولُ هذا مُجاجُ النَّحْلِ تَمْدَحُهُ   وإنْ تَعِبْ قُلْتَ ذا قَيءُ الزَّنابيرِ[١]

ألا ترى كيف مدح وذمّ الشيء الواحد بتصريف التشبيه المجازي المضمر الأداة الذي خيّل به إلى السامع خيالاً يحسن الشيء عنده تارةً، ويقبّحه أخرى، ولولا التوصّل بطريق التشبيه على هذا الوجه لما أمكنه ذلك[٢].

كما أنّه جعل من محاسن التشبيه وبلاغته أن يجي مصدريّاً، مثل قولنا: أقدم إقدام الأسد، وفاض فيض البحر.

١٤. يحيى بن حمزة العلوي (ت٧٤٩هـ):

تأثّر في دراسته للتشبيه بابن الأثير مترسّماً خطاه، وبيّن ماهيّة التشبيه، وعرّفه تعريفاً لغويّاً قائلاً: هو مصدر من قولهم: شبّهته بكذا إذا جمعت بينهما بوصف جامع. ثمّ أورد تعريفات اصطلاحيّة اختار أحدها وهو الجمع بين الشيئين أو الأشياء في معنى ما بواسطة الكاف[٣].

---

١. ديوانه، ج ٣، ص١١٤٤؛ المثل السائر، ج ١، ص٣٩٤؛ الإيضاح، ص ١٨٢؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٥٠؛ التبيان، ص١٩٨.

٢. المثل السائر، ج ١، ص٣٧٨ـ٣٧٩.

٣. الطراز، ج ١، ص٢٦٣.

وقد شرح قيود هذا التعريف بأنّ الجمع بين الشيئين قيد لإدخال التشبيه المفرد فقط، والأشياء قيد لإدخال التشبيه المركّب، وقيد في معنى ما شامل لجميع الأوصاف الحسّيّة والعقليّة، والقيد الأخير وهو بواسطة الكاف ونحوها مخرج المضمر الأداة عن التشبيه، واختياره لهذا الضابط ورضاه بهذا القيد الأخير يقوّي فيه الرأي الذي يقول: إنّ التشبيه المضمر الأداة من الاستعارة وإن كنّا قد علمنا رأيه في ذلك إلّا أنّنا يمكن أن نستشفّ منه هذا الرأي بناء على اختياره لهذا التعريف، وعدم اعتراضه على هذا القيد الأخير[1].

وتحدّث عن الأوصاف الجامعة بين المشبّه والمشبّه به (وجه الشبه) واشترط في هذه الأوصاف أن تكون دالّة على الاجتماع والمبالغة، كما أنّها لابدّ أن تكون في المشبّه به أعلى حالاً، وأوضح مظهراً من المشبّه حتّى تتحقّق المبالغة[2] فهو يقسّم هذه الأوصاف إلى عدّة أقسام تشمل الأمور المحسوسة والتابعة لها، والأمور العقليّة، والوجدانيّة، والوهميّة والخياليّة، وبذلك نراه يستقصي الصفات التي يمكن أن تقع فيها المشابهة.

وتعرّض لبيان مراتب التشبيه من حيث الظهور والخفاء، والقرب والبعد، والزيادة والنقصان، وغير ذلك من أحوال التشبيه.

ثمّ تكلّم عن أقسام التشبيه من حيث ذاته، وقسّمه إلى مفرد ومركّب، وقصد بالمفرد ما كان التشبيه فيه مقصوراً على تشبيه صورة بصورة من غير زيادة أو صورة بمعنى، وبالمركّب ما كان التشبيه فيه تشبيهاً لأمر بأمرين أو بأكثر، أو أمرين بأمرين أو أكثر. وهذا التقسيم هو الذي أشار إليه ابن الأثير من تقسيم التشبيه إلى مفرد ومتعدّد.

وقسّمه من حيث الحسن والقبح إلى تشبيه حسن وتشبيه قبيح، وكذا قسّمه إلى تشبيه مطّرد، وتشبيه منعكس، والتشبيه له أداة ظاهرة أو مقدّرة، وهو بهذا الاعتبار

---

١. المصدر، ص٢٦٣-٢٦٤؛ المباحث البيانية بين ابن الأثير والعلوي، ص١٣٩.

٢. الطراز، ص٢٦٦.

ينقسم إلى تشبيه مظهر الأداة وتشبيه مضمر الأداة.

وأشار إلى التشبيهات البعيدة والممقوتة المرذولة من شعر الشعراء أمثال الفرزدق والمتنبّي وأبي تمّام.

وذكر أنّ التشبيه باعتبار تأليفه وصورته إمّا أن يكون على السنن المعروفة من تشبيه الفاضل بالأفضل، والقويّ بالأقوى، والصغير بالأصغر إلى غير ذلك ممّا يكون المشبّه به فيه أدخل في الصفة المراد المشاركة فيها بين المشبّه والمشبّه به من المشبّه، وهذا من شرط التشبيه؛ لتحقيق معنى المبالغة فيه من مدح أو ذمّ أو بيان أو إيضاح أو غير ذلك، وهو ما يعبّر عنه أحياناً أن يكون مراعياً في التشبيه معنى أفعل وهي أفعل التفضيل التي تقتضي المشاركة، وزيادة وهذا هو التشبيه المطّرد.

وإمّا أن لا يكون على ما عرّف في التشبيه من تشبيه القوي بالأقوى، ومخالفاً لما جرت به العادة، بل يتخيّل تخيّلاً أنّ المشبّه به أقوى مثلاً من المشبّه، فيجعل الفرع أصلاً والأصل فرعاً، مبالغة في التشبيه، ولذلك يعبّر عنه أحياناً بغلبة الفروع على الأصول، كما يعبّر عنه باسم التشبيه المنعكس.

ويرى أنّ كلّ تشبيه مضمر يخرجه تقدير التشبيه عن حدّ البلاغة وجب عدّه من باب الاستعارة وإن لم يخرج عن حدّ البلاغة، فهو من التشبيه[١].

وعلى الرغم من أنّ هذا التفريق لم يكن دقيقاً فقد أشار العلوي إلى الرأي الذي سار عليه القاضي الجرجاني وابن الأثير في التفرقة بين التشبيه المضمر الأداة والاستعارة، وحاصله أنّ التشبيه حكم إضافي لا يوجد إلّا بين شيئين: مشبّه ومشبّه به بخلاف الاستعارة؛ فإنّها لا تفتقر إلى شيء من ذلك، بل تفهم مطلقة من غير إشارة إلى آخر وراء الاستعارة، ولهذا فإنّك تجد فرقاً بين قولنا: زيد أسد، وبين قولك: جاءني الأسد في كون الأوّل تشبيهاً؛ لأنّه يشير إليه، والثاني استعارة مع اتّفاقهما جميعاً في إضمار أداة التشبيه.

وقد أورد العلوي قول المتنبّي:

---

١. الطراز، ج ١، ص ٣١٢.

بَدَت قَـمَراً مـالَت خُـوطَ بـانٍ   وفـاحَتّ عَـنْبراً ورَنَتْ غَـزالا[1]

وذكر أنّ فيه مذهبين:

الأوّل: أنّه أحد قسمي التشبيه اللذين هما المظهر الأداة، والمضمر الأداة، وقد اختار هذا الرأي ابن الخطيب والرازي وأبو المكارم صاحب التبيان، وتقدّم اختيار ابن الأثير لهذا الرأي مبيّناً حجّة هؤلاء في جعله تشبيهاً.

والثاني: أنّه استعارة، وبه قال أبو هلال العسكري والغانمي والآمدي والخفاجي[2] محتّجين بأنّ التشبيه له آلة وهي لم تظهر هنا.

وأمّا العلوي، فيرى أنّ مثل هذا النوع إذا كان تقدير الأداة فيه مفسداً لبلاغته، ونازلاً به عن فصاحته، فإنّه يكون من باب الاستعارة، وإلّا فهو تشبيه. وقد سبق هؤلاء جميعاً في التفريق بين التشبيه والاستعارة القاضي عليّ بن عبد العزيز الجرجاني، وسيأتي البحث حوله مفصّلاً في باب الاستعارة.

❊ ❊ ❊

---

١. الطراز، ج ١، ص٣١٣؛ ديوان المتنبي، ج ٢، ص ٣٤٠؛ الايضاح، ص١٨٩.

٢. ذكر العلوي أنّ الخفاجي من الفريق الذي يرى أنّه استعارة، وليس كذلك؛ لأنّه يقول: «وليس يقع الفرق عندي بين التشبيه والاستعارة بأداة التشبيه فقط؛ لأنّ التشبيه قد يرد بغير الألفاظ الموضوعة له ويكون حسناً مختاراً. ولا يعدّه أحد في جملة الاستعارة؛ لخلوّه من آلة التشبيه، ومن هذا قول الشاعر (أبو القاسم الزاهي):

سَـفَرْن بُـدُوراً وانـتقَبْنَ أهِـلّةً   ومِسْنَ غُـصُوناً والتَـفَتْنَ جآذِرا

(يتيمة الدهر، ج ١، ص١٩٨؛ الصناعتين، ص٨٩).

وقول الآخر (الوأواء):

وأسبلتْ لؤلؤاً من نَرْجسٍ فسقَتْ   وَرْداً وعَضّت على العُنّابِ بـالبَرَدِ

وكلاهما تشبيه محض وليس باستعارة وإن لم يكن فيها لفظ من ألفاظ التشبيه، وإنّما الفرق بين الاستعارة والتشبيه ما حكيناهُ أوّلاً [سر الفصاحة، ص١٦٩ و٣٧٥].

ومراده بقوله: ما حكيناه أوّلاً عن الرماني من أنّ الفرق هو: أن التشبيه على أصله لم يغيّر عنه في الاستعمال، وليس كذلك الاستعارة؛ لأنّ مخرج الاستعارة مخرج ما ليست العبارة له في أصل اللغة. انظر: التصوير البياني (د. محمد محمد أبو موسى، ط ٤)، ص١٩٨ـ١٩٩.

الفصل الثالث

أركان التشبيه

أربعة[1]:

أ) المشبه. ب) المشبّه به. ج) أداة التشبيه. د) وجه الشبه.

١. المشبّه:

وهو أساس التشبيه وأحد ركنيه، وتأتي كلُّ عناصر الصورة لإبرازه وتوضيحه، وجلاء هيأته، وإخراجه من خفيٍّ إلى جليٍّ: كالانتقال من المعقول إلى المحسوس؛ لإيصال عاطفة الكاتب أو الشاعر، ولتتمّ المشاركة بين المبدع والمتلقي، فيتأثّر القارئ أو السامع، ويحسُّ بانفعاله، ويُدرِك خيالَهُ ويتفهّم أفكارَهُ، كقوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنا إِلىٰ مُوسىٰ أَن اضْرِبْ بِعَصاكَ البَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ العَظِيمِ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿فَإِذا انْشَقَّتِ السَّماءُ فَكانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهانِ﴾[3].

وقول الإمام عليّ عليه السلام: «صاحِبُ السلطانِ كراكِبِ الأَسَدِ، يُغْبَطُ بموقِعِهِ وَهُوَ أعلم بموضِعِهِ»[4].

---

١. يسمّي البلاغيون أجزاء التشبيه أركاناً توسّعاً؛ لأنّ المفهوم من الركن ما يتوقّف عليه الشيء، ولا توجد الحقيقة دونه، وكثيراً ما يكون التشبيه من غير ذكر وجه أو أداة، أو يخلو من ذكرهما معاً، وأمّا الركنان الحقيقيان اللذان لا يخلو منهما تشبيه، فهما الطرفان.

٢. الشعراء: ٦٣.

٣. الرحمن: ٣٧.

٤. نهج البلاغة، الحكمة ٢٦٣.

وقول الشاعر:

أنـا كـالماءِ إنْ رَضـيتُ صَـفاءً وإذا ما سَـخِطتُ كُـنْتُ لهـيباً[١]

فالمشبّه: ـ «فرق البحر» و«وردة السماء» و«صاحب السلطان» و«أنـا». هـو الركن الأساس الذي يجيء التشبيه لخدمته، وتوضح مزايـاه وصـفاته، وإبـرازهـا بالشكل الذي يفي بالغرض.

٢. المشبّه به:

وهو طرف التشبيه الآخر، أو الصورة التي يراد بها تمثيل المشـبّه. ويـغلب أن تكون هذه الصورة أو الصفة في المشبّه به أقوى وأظهر منها في المشبّه، كـاللؤلؤ المكنون في قوله تعالى: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ﴾[٢]؛ إذ شـبّه سبحانه وتعالى الغلمان الذين يخدمون أهل الجنّة باللؤلؤ المكنون في صدفه صفاءً ونقاءً.

وكفيء الظلّ في قول الإمام عليّ عليه السلام في وصف الدنيا: «فإنّها عِنْدَ ذَوي العُـقُولِ كَفيءِ الظِّلِّ، بيْنا تَراهُ سابِغاً حتّى قَلَصَ، وزائِداً حتّى نَقَصَ»[٣].

وكالبحر والشمس والبدر في قول الشاعر:

أنتَ كالبَحْرِ فـي السَّـماحَةِ والشَّـمْـ ـسِ عُـلُوّاً والبَـدْرِ فـي الإشْـراقِ

ويأتي المشبّه به لتوضيح صور المشبّه؛ لما ينطوي عليه من صفات تبرز المعنى وتجليّه في صورته المختارة.

ويرى البلاغيّون أنَّ إجراء عمليّة التشبيه بين طرفي التشبيه ينهض على قاعدة تؤكّد أنَّ المشبّه والمشبّه به لابدّ من اتّحادهما في الحقيقة، أو اشتراكهما في الذات مع اختلافهما في الصفة، أو اتّحادهما في الصفة مع اختلافهما في الحقيقة أو الذات؛ لأنّ التشبيه يقتضي الاختلاف في بعض الجهات والاشتراك في بعضها؛ إذ الاشتراك

---

١. البلاغة الواضحة، ص٢٣.
٢. الطور: ٢٤.
٣. نهج البلاغة، الخطبة ٦٣. قلص: انقبض. سبغاً: ممتدّاً ساتراً للأرض.

من جميع الوجوه حتّى الاتّحاد الذي يأبى التعدّد، أو الاختلاف من جميع الوجوه حتّى التعيّن الذي يأبى المقاربة، لا يتأتّى به تشبيه ألبتّة[١].

مثال ما اتّفق فيه الطرفان في الحقيقة والذات واختلفا في صفةٍ، قول قيس بن ذريح:

أُقضّي نَهارِي بالحديثِ وَبالمنى وَيَجْمَعُني والهَمَّ باللّيلِ جامِعُ

نهاري نهارُ الناسِ حتّى إذا بَدا لِيَ الليلُ هَزَّتني إليكَ المضاجِعُ[٢]

فتشبيه الشاعر نهاره بنهار الناس جمعٌ بين أمرين متّحدين في الحقيقة والذات، أمّا الاختلاف بينهما، فيرجع إلى صفة مخصوصة تتراءى للقارئ من معرفة حال ذلك الشاعر المتيّم الذي يأتي بعد نهاره ليله المفعم بالآلام، وعلمه بنهار الناس الذي ينتهي بليل يرتاحون فيه، نائمين مطمئنّين، لا يقلقهم حدث، ولا يذهب عن جفونهم الكرى ألم.

ومثال ما تشابه الطرفان في صفه وتباينا في الحقيقة والذات، قول أبي دلامة في الهجاء:

إذا لبسَ العَمامَةَ كانَ قِرْداً وَخنزيراً إذا خَلَعَ العَمامَة

فالهجو في هذا البيت يتشابه مع القرد والخنزير في صفتي: القبح واللؤم، ويتباين عنهما في الحقيقة والذات.

٣. أداة التشبيه:

وهي اللفظ الذي يدلّ على معنى التشبيه، ويربط المشبّه بالمشبّه به، سواء كان حرفاً أم اسماً أم فعلاً، وسواء كان ملفوظاً أم مقدّراً.

أمّا أدوات التشبيه الحرفيّة، فهي: الكاف وكأنّ:

١. الكاف: وهي أصل في الدلالة على معنى المماثلة والمشاركة لبساطتها،

---

١. راجع: فنّ التشبيه، ج ١، ص ١٠٢؛ البلاغة والتطبيق، ص ٢٧٠ و ٢٧١.

٢. قيس ولبني، ص ١١٢؛ الحماسة المغربيّة، ج ٢، ص ٩٢٧.

والأصل فيها أن يليها المشبّه به[١] إمّا لفظاً، كما في قوله تعالى: ﴿فَجَعَلَهُم كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾[٢]، وإمّا تقديراً، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّماءِ فِيهِ ظُلُماتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ مِنَ الصَّواعِقِ حَذَرَ المَوْتِ وَاللّهُ مُحِيطٌ بِالكافِرِينَ﴾[٣]؛ إذ الأصل: «كمثل ذوي صيّب»[٤].

وقد يلي «الكاف» غير المشبّه به، وذلك إذا كان المشبّه به مركّباً، أي هيئة منتزعة من أمور لم يعبّر عنها بمفرد يدلّ عليها، كلفظ مثل أو حال، وذكر بعد الكاف بعض ما تنتزع منه تلك الهيئة، كقوله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الأَرْضِ﴾[٥]؛ إذ ليس المراد تشبيه حال الدنيا بالماء، ولا بمفرد آخر يتمحّل لتقديره، بل المراد تشبيه حالها في نضرتها وبهجتها وما يعقبها من الهلاك والفناء بحال النبات الذي يغذّيه الماء، فيخضر وينضر ويزداد إشراقاً، ثمّ لا تلبث أن تذهب هذه الخضرة، وتتلاشى هذه النضرة، ويتوارى هذا الإشراق وكأنّه لم يكن.

ووجه الشبه هو الهيئة الحاصلة في كلٍّ من حسنٍ وبهجةٍ وهناءٍ يتلوها تلف وشقاء وفناء.

وكقول الإمام عليّ‌عليه السلام يصف الدنيا ومن فيها: «فإنّما مَثَلكُم وَمَثَلُها كَسَفْرٍ سَلَكُوا

---

١. لأن المشبّه مخبر عنه محكوم عليه، فلو دخلت الكاف عليه لامتنع الإخبار عنه.

٢. الفيل: ٥. وكقول امرئ القيس:

وليلٍ كَمَوجِ البحر أرخى سُدولَهُ عليَّ بأنواع الهُمُومِ ليبتلي

فهناك علاقة تماثل ومشاركة بين الليل وموج البحر، لأنّ الليل الذي طال به، ونزل عليه بهمومه، وتعاقب عليه بأوقاته دون أن ينجلي كأمواج البحر تتتابعُ ولا تنتهي، فالعلاقة التتابعُ وعدم الانتهاء (انظر: البلاغة، عبد القادر القط، يوسف الحمادي، مصر ١٩٧٨م، ص٣٢ و٣٣).

٣. البقرة: ١٩.

٤. يقول البلاغيّون: إنّ تقدير المشبّه به المحذوف بـ«ذوي» مرجعه إلى أنّ الضمائر الثلاثة في «يجعلون أصابعهم في آذانهم» هي للمنافقين، وهؤلاء غير مذكورين في الآية، وهكذا قدّر المشبّه به بـ«ذوي» لتعود عليه هذه الضمائر التي لابدّ لها من مرجع، وقد قدّر لفظ «مثل» ليشاكل المعطوف عليه السابق وهو قوله: «كمثل الذي استوقد ناراً» وليأخذ نسق الكلام هذه الصورة: «مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً...» أو كمثل ذوي صيّب...

٥. الكهف: ٤٥.

سَبيلاً، فكأنَّهُم قَدْ قَطَعُوهُ»[١]، أي: مثلكم ومثل الدنيا كـمثل المسـافرين السـالكين سبيلاً؛ لظهور أنّ المقصود تشبيه حال الدنيا وقصّتهم بحال المسـافرين، لا نـفس المسافرين، فقد حذف المشبّه به بقرينة المشبّه.

وقول لبيد:

وما النـاسُ إلّا كـالديارِ وأهْـلِها بها يومَ حَـلُّوها وغَـدْواً بـلاقِعُ[٢]

فالشاعر لم يشبّه الناس بالديار مطلقاً، وإنّما بالديار وحلول أهلها فيها، وسرعة نهوضهم عنها واتركها خاليةً.

وأمّا قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصارَ اللّهِ كَما قالَ عِـيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوارِيِّنَ مَنْ أَنْصارِى إِلَى اللّهِ﴾[٣]، فليس منه؛ لأنّ التشبيه في الآية مـحمول عـلى المعنى، أي كونوا أنصار الله ـ يا أصحاب محمدﷺ ـ كما كان الحواريّون أنصار الله[٤].

٢. كأنّ: والأصل فيها أن يليها المشبّه، كقوله تعالى: ﴿وَءَأَلْقِ عَصاكَ فَـلَـمّا رَآهـا تَهْتَـزُّ كَأَنَّها جانٌّ وَلّىٰ مُـدْبِراً وَلَمْ يُعَـقِّبْ﴾[٥].

الجانّ: الحيّة الخفيفة السريعة الحركة، شبّهها سبحانه في شدّة حركتها واضطرابها مع عظم جثّتها بصغار الحيات السريعة الحركة[٦].

والبلاغيّون على خلاف في إطلاق إفادتها للتشبيه، فـبعضهم يـرى أنّـها تـفيد التشبيه بلا تقييد، وبعضهم الآخر يزعم أنّه إن كان خبرها اسماً جامداً فهي للتشبيه،

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ٩٩. السفر: جماعة المسافرين.

٢. ديوانه، ص١٦٩؛ أمالي المرتضى، ج ١، ص٤٥٣؛ لسان العرب «غدو»؛ تاج العروس «غـدو»؛ خـزانـة الأدب، ج ٧، ص٤٧٩. يقال: غَدَا غَدُكَ وغَدَا غَدْوُك، ناقص وتامّ.

٣. الصف: ١٤.

٤. التفسير الكبير، ج٢٩، ص٣١٩؛ شروح التلخيص، ج ٣، ص٣٨٨.

٥. النمل: ١٠.

٦. قيل: إنّها انقلبت له مرّةً حيّةً صغيرة، ومرّةً حيّةً تسعى وهي الأنثى، وهو ما عبّر عنه سبحانه في سورة طه بقوله: ﴿فَأَلْـقاها فَإِذا هِيَ حَـيَّةٌ تَسْعىٰ﴾، مرّة ثعباناً وهو الذكر الكبير من الحيّات وهو ما عبّر عنها بقوله تعالى في سورة الشعراء، وفي سورة الأعراف: ﴿فَأَلْـقىٰ عَصاهُ فَإِذا هِيَ ثُعْبانٌ مُّبِينٌ﴾، فإذا جمعت الوصفين، كانت في خفّتها وفي سرعة حركتها كالجانّ، وكانت في عظم خلقها كالثعبان، والوجه في ذلك التدرّج من قلبها له حيّة صغيرة ومن ثمّ حيّة كبيرة ليأنس منها وكلّ ذلك ترىٰ أنّ موسى ولى ولم يعقّب لشدّة خوفه ورعبه من هول ما رأى من عظم تلك المعجزة إلى أن ناداه ربّه: يا موسى لا تخف.

كقول الشاعر:

كأنَّ الثُّريّا راحةٌ تُشْبِرُ الدُّجَى ... لِيَنْظرَ طالَ الليلُ أمْ قَدْ تَعرّضا[1]

وإن كان جملة أو مشتّقاً، فعلاً أو صفة، فهي للشكّ بمنزلة ظننت وتوهّمت، كقول عروة بن حزام العذري:

كأنَّ قطاةً عَلَّقَتْ في جناحِها ... على كبدي مِنْ شِدّةِ الخَفَقانِ

فمثل هذا لا يكون تشبيهاً؛ لأنّ خبرها المشبّه به في المعنى هو المشبّه، والشيء لا يشبّه بنفسه[2].

وذهب الكوفيّون والزجّاج إلى أنّها للتحقيق في قول الشاعر:

وَأصْبَحَ بَطْنُ مَكّة مُقْشَعِرّاً ... كَأنَّ الأَرْضَ ليسَ بها هِشامُ[3]

أي: لأنّه كان ميّتاً ومدفوناً لا حيّاً في سطحها، فكان محرزاً عند الشاعر لا مشكوكاً أو مظنوناً.

والمتتبّع للنصوص الأدبيّة ـ وهي المعول عليها في الحكم ـ يدرك أنّ هذا الحرف يفيد التشبيه أحياناً والشكّ والتحقيق أحياناً أخرى.

وقد تدخّل كأنّ على طرف ثالث غير المشبّه والمشبّه به من باب تسجيل الحضور والتأكيد على المتكلّم نفسه كي لا ينصرف الذهن إلى التشبيه فقط، كقول أمير المؤمنين عليه السلام: «كأنّي بكِ ـ يا كوفةُ ـ تُمَدِّين مَدَّ الأديم»[4].

وأصل الجملة: كأنّك تمدّين مدّ الأديم. فالكوفة هي المشبّه، وكأنّ الإمام يذكر السامع بنفسه. فينقل أداة التشبيه إلى ياء المتكلّم؛ ليشرك في المسألة البلاغيّة طرفاً ثالثاً لا يشترك في التشبيه لكنّه يزيده قوّة[5].

وتستعمل «كأنّ» حين يقوى الشبه بين الطرفين، يكاد الرائي يشكّ في قوّة

١. جواهر البلاغة، ص١٦٧؛ الكافي في علوم البلاغة، ج ٢، ص٤١٣. والقطاة: فرخ النعّام.
٢. ويرد عليه أنّ الشيء إن كان لا يشبّه بنفسه فلا يشكّ في ثبوته لنفسه أيضاً.
٣. البيت للحارث بن خالد في ديوانه، ص٩٣؛ الاشتقاق، ص١٠١ و١٤٧؛ جواهر الأدب، ص٩٣؛ الدرر، ج ٢، ص١٦٣؛ اللسان «قشم»؛ المعجم المفصّل في شواهد النحو الشعريّة، ج ٢، ص٨٤٨.
٤. نهج البلاغة، الخطبة ٤٧.
٥. التشبيه والاستعارة في نهج البلاغة، (قصي الشيخ عسكر)، ص١٠-١١.

التماثل بين المشبّه والمشبّه به؛ ولذلك قالت بلقيس ـ وقد أتى سليمان بعرشها من اليمن وأمر أن ينكّر لها ـ حين وقع بصرها عليه ﴿كَأَنَّــهُ هُــوَ﴾ في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جاءَتْ قِيلَ أَهٰكَذا عَرْشُكِ قالَتْ كَأَنَّــهُ هُوَ﴾[1]، ولم تـقل هكـذا هـو؛ لأنّ التـعبير الأخير يفيد التغاير مع وجود الشبه لا غير، بخلاف كأنّه هو، فإنّه يفيد شدّة التطابق بين العرشين وأنّهما سواء.

وحين نقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّها تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ * كَأَنَّهُ جِمالَتٌ صُفْرٌ﴾[2].

نجد أنّ هذا التشبيه قد اعتمد أداتين هما: «الكاف» و«كأنّه»، إذ شـبّه الشـرر ـ حينَ تَنْقَضُّ من النار ـ بالقَصْرِ في العِظَم، وشبّه الشرر ـ أيضاً ـ حين تأخذ فـي الارتفاع والانبساط فتنشقّ عن أعداد لا نهاية لها بالجمالات في التفرّق، واللون، والعظم، والثقل، وخصّ الحيوان لقصد الحركات.

وعدم ذكر حرف العطف بين الوصفين آكد في صفة الموصوف، وأبلغ في نعته من التشبيه المعطوف؛ وذلك لأنّ إسقاط حرف العطف يـدلّ عـلى شـدّة التـصاق الصفات بالموصوف.

وأمّا أدوات التشبيه من الأفعال التي تفيد معنى المماثلة والمشاركة، فهي: يشبه ويشابه ويماثل ويضارع ويضاهي ويحسب ويخيّل ويـخال وحـاكـي ويـحاكـي ويحكي، كقوله تعالى: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقاظاً وَهُمْ رُقُودٌ﴾[3].

وحاصله تشبيه أهل الكهف في حال نومهم بالإيقاظ؛ لمشاركتهم الإيقاظ فـي بعض صفاتهم، إذ قيل بأنّهم كانوا مفتحي العيون في حال نومهم.

وقول الإمام علي عليه السلام واصفاً المتّقين: «يـنظر إليـهم النـاظر فـيحسبهم مـرضى وما بالقوم من مرض»[4].

وقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّها تَسْعىٰ﴾[5].

---

١. النمل: ٤٢.
٢. المرسلات: ٣٢ـ٣٣.
٣. الكهف: ١٨.
٤. نهج البلاغة، الخطبة: ١٩٣.
٥. طه: ٦٦.

أي أنّ تلك الحبال والعصي التي ألقوها يتخيّلها موسىﷺ ويظنّها ـ من عـظمة السحر ـ أنّها حيّات تتحرّك وتسعى على بطونها، كقول أبي العلاء:

وَدُرّاً خِـلْتِ أنْـجُمَهُ عـليهِ   فَـهَلّا خِـلْتِهِنَّ بـهِ ذُبـالا
وَقُلْتِ: الشَّمْسُ في البيداءِ تِبْرٌ   ومِثْلُكِ من تَـخيَّلَ ثُـمَّ خـالا
وفي ذَوْبِ اللُّجَيْنِ طَمِعْتِ لمّا   رأيتِ سَرابها يَغشَى الرِّمـالا[١]

وقد يقوم مقام أداة التشبيه «فعلٌ» يدلّ على حال التشبيه من القرب والبعد بين الطرفين، والفعل المراد هنا يأتي لليقين، ويأتي للظنّ.

والفعل اليقيني يفيد قرب المشابهة بين الطرفين؛ لأنّ أفعال اليقين تدلّ على تيقّن الاتّحاد بين الطرفين وتحقّقه، وهذا يفيد التشبيه مبالغةً.

وذلك كقولك: «وجدتُ زيداً أسداً» و«رأيتُ الدنيا سراباً خادعاً».

والفعل الظنّي يفيد بُعْد المشابهة بين الطرفين؛ لأنّ أفعال الظنّ والحسبان تـدلّ على مجرّد الرجحان والاحتمال، وهذا يفيد التشبيه ضَعْفاً[٢]. قال سبحانه: ﴿إذا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُـؤْلُـؤاً مَنْثُوراً﴾[٣].

أي: ولدان دائمون على ما هم عليه من صفات الحسن، حتّى لتظنّهم من حسنهم، وصفاء بشرتهم، وإشراق وجوههم، درّاً منثوراً.

ومثله قوله تـعالى: ﴿فَـلَمّا رَأَوْهُ عـارِضاً مُسْـتَقْبِلَ أَوْدِيَـتِهِمْ قـالُوا هـٰذا عـارِضٌ مُمْطِرُنا﴾[٤].

وأمّا أدوات التشبيه الإسميّة، فهي «مثل» أو ما في معناها، كلفظ «نحو» و«شبه» أو ما يشتقّ من المماثلة وما يؤدّي هذا المعنى كـ«مماثل» و«مشابه» و«مضاهي» و«محاكي» أو «منزلة»[٥].

---

١. سقط الزند، ص٤٧؛ أنوار الربيع، ج ٤، ص٢٠٢؛ التبيان (للطيبي)، ص٣٥٨.
٢. الإنسان: ١٩. انظر: الكافي في علوم البلاغة، ص٤١٥.
٣. الإنسان: ١٩. انظر: الكافي في علوم البلاغة، ص٤١٥.
٤. الاحقاف: ٢٤.
٥. انظر: شروح التلخيص، ج ٣، ص٣٩٣.

قال تعالى: ﴿قالَ ياوَيْلَتا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هـذا ٱلغُرابِ﴾[١].

وقال الشاعر:

والوَجْهُ مـثلُ الصبح مُـبْيَضٌّ والفَـرْعُ شِـبْهُ اللَّـيل مُسْـوَدُّ
صِنْوان لما اسـتجمعا حُسْـناً والضِدُّ يُـظْهِرُ حُسْـنَهُ الضِـدُّ[٢]

وأيســر أدوات التشـبيه «الأسـماء» فـي النـصوص الأدبـيّة «شـبيه»، كـقول أمير المؤمنين‌عليه السلام: «سَلْ تفقُّهاً، ولا تسألْ تَعنُّتاً، فإنَّ الجاهِلَ المتعلِّمَ شبيهٌ بالعالم، وأنّ العالم المُتَعسِّفَ شبيهٌ بالجاهِلِ المتعنِّتِ»[٣].

وكقول الشاعر:

يا شبيه البدرِ فـي الحُسْـنِ وفــــي بُـــعْدِ المَـــنالِ
جُــدْ فـقد تـنفجرُ الصـخـ ـــــرةُ بــــالماءِ الزُّلالِ[٤]

وفي الوصف المشتقّ نقول: علي مماثل للأسد في الشجاعة، وفاطمة مـضاهية للشمس في الإشراق.

ويلحق بها الأداتان «سيان وسواء»، كقوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيهِم ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا يُـؤمِنُونَ﴾[٥].

أي إنذارهم يشبه عدم إنذارهم في كونهم لا يؤمنون.

وذهب ابن ناقيا البغدادي إلى أنّه ربّما استغني عن هذه الأدوات بالمصدر، نحو «خرج خروج القِدْح» و«طلع طلوع النجم» و«مرق مروق السهم»[٦].

وفي يقيننا أنّ صيغة المصدر المبيّن للنوع في هـذين الشـاهدين ومـا جـرى مجراهما تفيد التشبيه أصالة، ولقد قال ابن الأثير بهذا الصدد: «واعلم، أنّ محاسن

١. المائدة: ٣١.
٢. في البلاغة العربية، ص٥٨.
٣. نهج البلاغة، الحكمة ٣٢٠.
٤. الجمان في تشبيهات القرآن، ص ١١؛ أسرار البلاغة، ص٢٦٩؛ ديوان المعاني، ج ١، ص١٦٦؛ حماسة ابن الشجري، ص ٢٦٤؛ التشبيهات، ص٩٨.
٥. البقرة: ٦.
٦. الجمان في تشبيهات القرآن، ص ٤. القدح (بالكسر): السهم قبل أن يراش وينصل.

التشبيه أن يجيء مصدريّاً، كقولنا: «أقدم إقدام الأسد» و«فاض فيض البحر».

وعدّ بعض الباحثين أنّ استخدام المصدر لوجه الشبه من نحو قوله تعالى: ﴿فَشَارِبُونَ شُرْبَ ٱلْهِيمِ﴾[1] ـ نموذجاً للعبارة التي تقوم مقام الأداة «مثل»، نظراً لتماثل الشرب بين الطرفين.

وهذا عن استخدام المصدر مجرّداً عن أداة التشبيه، لكن إذا استخدمت الأداة «الكاف» نستكشف حينئذ أنّ درجة التشبيه هي دون الدرجة التي تعنيها «مثل»، كقوله تعالى: ﴿يَغْلِي فِي ٱلْبُطُونِ * كَغَلْيِ الحَمِيمِ﴾[2]، حيث إنّ استخدام «الأداة» مضافاً إلى ما يقوم مكانها وهو المصدر يعني أنّ النص يستهدف درجة من التشبيه لا تصل إلى «المِثْل»، بل الأقلّ أو الأكثر منه. فالنصّ قد استهدف تشبيه غليان المهل بغليان الماء الشديد الحرارة، ولا شكّ أنّ الحرارة في نار جهنّم أكثر من الماء الحارّ الذي شبّه به، ولكن بما أنّ «المهل» هو من مادّة معدنيّة أو زيتيّة، والماء من مادّة أخرى، حينئذ فإنّ درجة التشابه لا تصل إلى «المثل»، بل إلى ما هو مألوف أو متوسّط من التشابه، متمثّلاً في أداة «الكاف» التي لحظناها[3].

٤. وجه الشبه:

وهو الوصف الخاصّ الذي قصد اشتراك الطرفين فيه تحقيقاً أو تخييلاً، نحو ذاكرة الإنسان مثل البحر عمقاً واتّساعاً.

ولا يكون وجه الشبه طرفاً من أطراف التشبيه، ولكنّه ركن من أركانه يُحدّد اتّجاه الصورة التشبيهيّة، ويبيّن غايتها.

فالوجه في هذه الصورة ـ مثلاً ـ هو العمق والاتّساع، وبهاتين الصفتين حمت الصورة نفسها ممّا يشوّهُ المشبّه الذي جاءت لتزيينه، والتعريف به؛ إذ من صفات

---

١. الواقعة: ٥٥.

٢. الدخان: ٤٦.

٣. القواعد البلاغية: ص١٤٦.

البحر الملوحة والعكر أيضاً، وحيث إنّ صاحب النصّ لم يشأ أن يثير صورة الملوحة والعكر ـ مثلاً ـ في ذهن السامع؛ لذا قطع المفترق المتشعّب الاتّجاهات، وحدّد الاتّجاه بقوله: «ذاكرة الإنسان مثل البحر عمقاً واتّساعاً»؛ لذلك انتقى لها من صفات البحر ما يحقّق عظمة الذاكرة الإنسانيّة، فكأنّ ذاكرة الإنسان العظيم شاطئ يحتضن الإنسان، فينشطه ويجدّده بثقافات الماضي، والحاضر، وتطلّعات المستقبل[١].

وسوف نتطرّق لوجه الشبه في بحث موسّع في الفصل الخامس من أقسام التشبيه إن شاء الله.

❊ ❊ ❊

---

١. أنظر: صناعة الكتابة، ص٢٣٨ـ٢٣٩.

الفصل الرابع

أنواع التشبيه[1]

ينقسم التشبيه مرّة باعتبار أداته من حيث الذكر والحذف، وأخرى باعتبار وجه الشبه كذلك. أمّا الأوّل: فإن ذكرت الأداة سُمّي التشبيه مرسلاً.

وإن حذفت سُمّي التشبيه مؤكّداً.

وأمّا الثاني: فإنْ ذكر وجه الشبه سُمّي التشبيه مفصّلاً.

وإن حذف سمّي التشبيه مجملاً.

ويترتّب على ذلك التقسيم أنّ التشبيه ينقسم إلى أنواع أربعة: وهي الأحوال التي يكون عليها بحسب إثبات الأداة، ووجه الشبه، أو حذفهما معاً، أو حذف أحدهما وإبقاء الآخر.

وهذه الأنواع هي:

١. **التشبيه المرسل المفصّل ويُسمّى التشبيه التامّ ـ أيضاً ـ.**
٢. **التشبيه المرسل المجمل.**
٣. **التشبيه المؤكّد المفصّل.**
٤. **التشبيه المؤكّد المجمل ويسمى ـ أيضاً ـ التشبيه البليغ.**

١. التشبيه التامّ، أو (المرسل المفصّل):

وهو التشبيه الذي ذكرت فيه الأركان الأربعة جميعاً.

وهو أوّل مراتب التشبيه لسلّم المبالغة التي يتدّرج التشبيه فيها نحو ذروة المبالغة

---

١. علم أساليب البيان، ص١٤٧.

حين تتساقط ثلاثة أركان بالتدريج: الأداة، ووجه الشبه، ثـمّ المشـبّه؛ وذلك لأنّ المبالغة مبنيّة على ادّعاء أنّ المشبّه عين المشبّه به. ووجـود الأداة ووجـه الشـبه يحولان دون هذا الادّعاء. فذكر الأداة يميّز بين المشبّه والمشبّه به، ويضع بـينهما حدّاً فاصلاً. وذكر الوجه يعني أنّ الشبه قائم فـي الصـفة، أو الصـفات المـذكورة فحسب ممّا يبعد عن المشبّه صفات أخرى قد يحويها المشبّه بـه. وأمّـا المشـبّه، فحذفه ـ ليدخل ضمن مبحث الاستعارة ـ يعني ادّعاء الاتّحاد بين طرفيه، كأنّهما شيء واحد.

ومن أمثلة التشبيه التامّ، قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ ٱلأَرْضِ مٰا لَها مِنْ قَرارٍ﴾[١]. شبّه كلمة الكفر والشرك بشجرة صفتها غير زاكية ولا قرار لها فـي الأرض سـهلة الاقـتلاع. ووجـه الشـبه عـدم الثبات، والبـقاء، والانتفاع[٢]، وأداة التشبيه هي الكاف، وكقوله تعالى: ﴿وَلاتَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَها مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكاثاً﴾[٣]. شبّه حال ناقض العهد بالامرأة التي غزلت، ثمّ نقضت غزلها من بعد أمرار، وفتل للغزل؛ جنوناً منها وحمقاً، ووجه الشبه النقض من بعد الإبرام، وأداة التشبيه هي الكاف، أي لا تكونوا من جنس من ينقض ما أبرمه وعاهده بجودة الصنع.

وقول النبيﷺ: «إن الشـيطانَ ذِئْبُ الإنسـانِ، كـذِئْبِ الغَـنَمِ يأخُـذُ القـاصِيةَ والشاذَّةَ»[٤].

شبّه الشيطان بأنّه كذئب الغنم، فذكر أداة التشبيه، والمشبّه والمشبّه به، ووجـه الشبه الاغتيال يدلّ عليه «أخذ القاصية والشاذّة»[٥].

وقول الإمام عليعليه السلام: «ألا إنَّ مَثَلَ آلِ مُحَمّدٍﷺ كَمَثَلِ نُجُومِ السماءِ، إذا خَـوَى

---

١. إبراهيم: ٢٦.
٢. أيْ وصف المشبّه به بالخبث والاجتثاث من فوق الأرض، ونفى أن يكون لها قرار، كلّها إيماء إلى وجـه الشـبه المذكور.
٣. النحل: ٩٢.
٤. كنز العمال، ج ١، ص ٢٦؛ المجازات النبوية، ص٣١٨.
٥. وفيه تشبيه بليغ «الشيطان ذئب الإنسان» أي كذئب الإنسان في الاغتيال.

نَجْمٌ طَلَعَ نَجْمٌ»[١].

أراد به الأئمّة الاثني عشر﷩ وتشبيههم بالنجوم، ووجه الشبه هو الاهتداء والخلود يدلّ عليه «إذا خوى نجم طلع نجمٌ»، أي إذا مات إمام قام إمام.

وقول الشاعر:

لَكَ سيرةٌ كصحيفةِ الـ أبْـرارِ طـاهِرَةٌ نَـقِيَّة

فالمشبّه هو «سيرة»، والمشبّه به: «صحيفةالأبرار»، ووجه الشبه «الطهر والنقاء». وأداة الشبه «الكاف».

وقول آخر:

كأنَّ أخلاقَكَ في لُطْفها وَرِقّةٍ فيها نَسِيمُ الصباح

فالمشبّه «أخلاقك»، والمشبّه به «نسيم الصباح»، ووجه الشبه هو «اللطف والرّقة».

وقول البحتري:

قُصورٌ كالكواكبِ لامعاتٌ يَكَدْنَ يُضِئْنَ للسّاري الظَلاما

المشبّه «قصور». والمشبّه به «الكواكب». ووجه الشبه «اللمعان».

٢. التشبيه المرسل المجمل:

وهو ما ذكر فيه الأداة، وحذف وجه الشبه، كقوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنْشَآتُ فِى ٱلبَحْرِ كَالأَعْلامِ﴾[٢].

شبّهت الآية السفن المرفوعات الشراع بالجبال؛ وذلك لارتفاعها وضخامتها.

وفي هذا التشبيه عناصر ثلاثة:

المشبّه وهو الجواري، أي السفن المرفوعات الأشرعة.

والمشبّه به وهو الأعلام، أي الجبال.

---

١. نهج البلاغة، الخطبة: ١٠٠.

٢. الرحمن: ٢٤.

وأداة التشبيه هي الكاف. أمّا وجه الشبه وهو الضخامة والعظم، فغير مذكور.

وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلإِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ كَالْفَخّارِ﴾[١]، فوجه الشبه في هذه الآية الكريمة بين الصلصال المشبّه والفخار المشبّه بـه هـو اليبس، ولم يأت صريحاً ومنصوصاً عليه.

وقول النبي ﷺ: «الناسُ كأسنانِ المشط»[٢].

شبّه الناس بأسنان المشط، ووجه الشبه محذوف وهو الاستواء. والغرض هو عرض فكرة المساواة بين الناس في صورة واضحة، فشبّههم بأسنان المشط، التي لا تعلو فيه سنّ على غيرها، أو تهبط سنّ عن سائر أسنانه.

وقوله ﷺ: «تُعْرَضُ للناسِ جَهَنَّمُ كأنَّها سَرابٌ يَحْطِمُ بَعْضُها بَعْضاً»[٣].

شبّه جهنّم في تعرّضها للناس بالسراب، ووجه الشبه هو اللمعان والأخذ بالأبصار، والمراد من التشبيه شدّة حرارة النار وشدّة غليانها وقوّتها؛ تخويفاً لمن يراها من الناس.

وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «ومُجْتني الثَمَرَةِ لغَيْرِ وَقْتِ إيناعِها، كالزارعِ بغيرِ أرضِهِ»[٤].

شبّه عليه السلام طلب الأمر في غير أوانه بالزارع في تربة غير صالحة للزراعة.

والمشبّه هو مجتني الثمرة لغير وقت إيناعها.

والمشبّه به هو الزارع بغير أرضه والضمير في «أرضه» يعود إلى الزرع.

وأداة التشبيه الكاف.

ووجه الشبه هو الإئتلاف، محذوف. وقد صار التشبيه بحذف الوجه مجملاً، فأفاد عموم الاشتراك بين المشبّه والمشبّه به.

---

١. الرحمن: ١٤.

٢. كفاية الطالب، ص١٦٨؛ العمدة، ج ١، ص٥٠٨. وفي الطراز، ج ١، ص ٣٣٠: الناس كأسنان المشط في الاستواء، فهو تشبيه مرسل مفصّل لذكر وجه الشبه فيه.

٣. رواه البخاري، ج١٣، ص٣٥٨ـ٣٦٠؛ ومسلم برقم ١٨٣؛ والنسائي، ج٨، ص١١٢؛ انظر: المجازات النبوية، ص ٩٤.

٤. نهج البلاغة، الخطبة: ٥.

وأمّا ما قيل: إنّ وجه الشبه هو عدم الانتفاع، فكلامه استعارة لا تشبيه، كما اختاره الشارحان المعتزلي والبحراني، فهو بعيد عن مراد الإمامعليه السلام؛ إذ لا يريد أن يشبّه بمن يزرع بأرض غيره.

وقول الإمام عليّعليه السلام أيضاً: «إنّما مَثَلي بَيْنَكم كَمَثَلِ السّراج في الظُّلْمَةِ يَسْتضِيءُ به مَنْ وَلَجَها»[١]، شبّه نفسه الشريفة بالسراج المنير وسط تلك الفتن العمياء المظلمة، ووجه الشبه الإهتداء.

وكقول البحتري:

ألستَ تَـرَى مَـدَّ الفـراتِ كَأنّـهُ جبالُ شَرورى جِثْنَ في البَحْرِ عَوَّما[٢]

فالشاعر قد طوى ذكر وجه الشبه بين مدّ الفرات وبين جبال شرورى، وتقريره الضخامة والعظم.

وكقول فاطمة بنت الخرشب في أبنائها: «هم كالحَلقةِ المفرّغة لا يُدرى أينَ طرفاها»[٣].

أي أنّ أبناءها لتناسب أصولهم وفروعهم وتساويهم في الشرف يمتنع تعيين الفاضل من المفضول، كما أنّ الحلقة المفرّغة، لتناسب أجزائها وتساويها يمتنع تعيين بعضها طرفاً وبعضها وسطاً. ووجه الشبه المحذوف هو تعذّر المعرفة.

٣. التشبيه المؤكّد المفصّل:

وهو ما حذفت منه الأداة وذكر فيه وجه الشبه، كقول أمير المؤمنين عليعليه السلام يصف النبيصلى الله عليه وآله: «قَدْ أمكَنَ الكتابَ من زمامه، فَهُوَ قائِدُهُ وإمامُهُ. يَحُلُّ حَيْثُ حَلَّ ثَقَلُهُ، وينْزِلُ حَيْثُ كانَ مَنْزِلُهُ»[٤].

شبّه تسليم نفسه الشريفة بما جاء في كتاب الله، وتفويضه إليه، وتمكّنه منه

---

١. نهج البلاغة، الخطبة: ١٨٧.
٢. ديوانه، ص ٣٤ (طبعة هندية)؛ الجمان، ص٩٢. شرورى: جبل مطلّ على شرق تبوك، وقيل: واد بالشام.
٣. نهاية الإيجاز، ص١٩٩؛ أسرار البلاغة، ص ٧٠.
٤. نهج البلاغة، الخطبة: ٨٧.

بالمنقاد والمأموم في كلّ أوامره ونواهيه.

ووجه الشبه «يحلّ حيث حلّ ثَقلُه، ويَنزِلْ حيث كان منزِلُه»[١].

وقول البحتري:

بِنْتَ بـالفَضْلِ، والعُـلُوِّ، فأصْـبَحْـ ـتَ سماءً، وأصْبَحَ الناسُ أَرْضاً[٢]

أي بعدتَ بفضلك وعلوّ منزلتك عن أن تشبه الناس.

المشبّه الضمير في «أصبحت» و«الناس».

المشبّه به «سماءً» و«أرضاً».

التشبيه الأوّل مؤكّد مفصّل؛ لأنّه حذفت الأداة منه، وذكر فيه وجه الشبه وهو الفضل والعُلُوّ. والتشبيه الثاني «وأصبح الناس أرضاً» فهو تشبيه بليغ لحذف الأداة فيه والوجه.

ومن الشعر الحديث قول أبي القاسم الشابي:

أنتِ. ما أنت؟ فجرٌ من السحر تـجلّى لقلبيَ المعمودِ
فأراه الحياة في مونقِ الحسن وجلّى له خفايا الخلودِ
أنتِ روحُ الربيع، تختالُ في الدنـ ـيا فتهتزُّ رائعاتُ الورودِ
وتهبُّ الحياةُ سكرى من العطـ ـرِ ويدوي الوجودُ بالتَّغريدِ
يا ابنةَ النور، إنّني أنا وحدي من رأى فيكِ روعةَ المعبودِ

ومثال النثر وصف أعرابي أخاً له بقوله: «وكان أخي شجراً لا يخلف ثمره، وبحراً لا يخاف كدره».

ويعتبر التشبيه في هذا النوع «المحذوف الأداة» أقوى في المبالغة؛ لأنّ وجود الأداة يوحي بوجود طرفين: أحدهما: يشبه الآخر، أمّا حذفهما، فيوحي بأنّ الطرفين شيء واحد لشدّة المشابهة.

١. في «أمكنه من زمامه» تمثيل لانقياده إلى أحكامه كأنّه منقاد، والكتاب يقوده إلى حيث شاء. وفي الجملتين: «يحلّ حيث حل ثقله، وينزل حيث كان منزله» استعارتان مكنيّتان، حيث شبّه النبي بالمسافر، فحذف المشبّه به، واستعار إحدى لوازمه. وهما: الحلول، والنزول.

٢. ديوانه (تحقيق الصيرفي)، ج ٢، ص١٢١٦؛ الموازنة (دار المعارف)، ج ٢، ص ٢١٠ و٣٥١.

فحذف الأداة من التشبيه عند البلاغيين يحقّق أغراضاً لغويّة وفنية وشعوريّة، فالتشبيه المؤكّد أوجز وأبلغ، وأشدّ وقعاً في النفس، أمّا أنّه أوجز، فلحذف أداته، وطيّ ركن من أركانه، وأمّا أنّه أبلغ، فلتصويره المشبّه في صورة المشبّه به، وجعلهما نظيرين، ووقعه الشديد في النفس يرجع إلى صيغته الموجزة، وربطه الوثيق بين طرفي التشبيه[1].

إلّا أنّ إثبات وجه الشبه يجعل شدّة المشابهة محصورة في هذا الوجه دون سواه، فلا يكون غاية في البلاغة؛ لأنّ حذف الوجه أبلغ من إبقائه، كما ذكرت سابقاً.

٤. التشبيه البليغ أو المؤكّد المجمل:

ليس المراد من البليغ هنا ما يطابق مقتضى الحال، أو يشتمل على الحسن والطرافة والبراعة، حتّى يخيّل أنّ التشبيه إذا ذكر فيه الأداة والوجه لا يكون مطابقاً لمقتضى الحال، ولا يتضمّن الجدة والبراعة؛ إذ قد يكون ذكر الأداة أبلغ من حذفها. بل المراد بالبليغ هو ما ذكر فيه المشبّه والمشبّه به مع حذف الأداة، ووجه الشبه. والغرض منه التشديد والتأكيد في تقريب المشبّه من المشبّه به، لأنّ حذف الأداة يوهم بتساوي الطرفين في القوّة، وعدم تفاضلهما، وحذف الوجه يوحي بأنّهما متشابهان في كلّ صفاتهما المناسبة، ويفسح في الخيال لتصوّر هذه الصفات.

فعلى هذا، كلّما تحقّق حذف الوجه والأداة تحقّق التأكيد والمبالغة في تقريب المشبّه من المشبّه به من جميع الجهات، ومتى لم يتحقّق حذفهما أو حذف أحدهما لم يتحقّق التأكيد والمبالغة، كقوله تعالى: ﴿فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[2]، أي: بصرك يوم القيامة كالحديد في قوّته ونفوذه، ترى به ما كان محجوباً عنك؛ لزوال الموانع كاملةً، فحذف الأداة يوحي باتّحاد الطرفين؛ لتزول بينهما الحدود، فلا مجال للتفاوت فيهما، وحذف الوجه ينبئ عن الشمول في الصفات، فاجتمعت فيه القوّتان.

---

١. البلاغة والتطبيق، ص٢٨٩؛ انظر: الساتر، ج ١، ص٣٧٧ـ٣٧٨.

٢. ق: ٢٢.

وقوله تعالى: ﴿إِتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَرُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ وَالمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾[1].

شبّه الأحبار والرهبان بالأرباب بجامع الطاعة، فحذف الوجه والأداة.

وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى النّاسَ سُكارىٰ وَما هُمْ بِسُكارىٰ﴾[2].

شبّه الناس في ذلك اليوم العصيب بالسكارى الذين فقدوا التمييز وأضاعوا الرشد.

وقوله تعالى: ﴿وَما الحَياةُ الدُّنْيا إِلّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[3].

أي: ما أعمال الحياة الدنيا المختصّة بها إلّا كاللعب واللهو في عدم النفع والثبات، فحذف الأداة والوجه.

وقوله تعالى: ﴿وَما كُنْتُ مُتَّخِذَ المُضِلِّينَ عَضُداً﴾[4].

شبّه المضلّين بالعضد، الذي يتقوّى به الإنسان مع حذف الأداة والوجه.

وقوله تعالى: ﴿آتُونِي زُبَرَ الحَدِيدِ حَتّىٰ إِذا ساوىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قالَ انْفُخُوا حَتّىٰ إِذا جَعَلَهُ ناراً قالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْراً﴾[5].

أي: كالنار في الحرارة وشدّة الإحمرار، فحذفت أداة التشبيه ووجه الشبه.

وقوله تعالى: ﴿وَسُيِّرَتِ الجِبالُ فَكانَتْ سَراباً﴾[6].

شبّه الجبال بالسراب وحذف الأداة ووجه الشبه، والجامع أنّ كلاً من الجبال والسراب يرى على شكل شيء وليس هو بذلك الشيء.

وقوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُها السَّماواتُ وَالأَرْضُ﴾[7]. أي: عرضها كعرض السماوات والأرض، والمراد أنّها غاية في السعة والبسط، فشبّهت بأوسع ما يتصوّره

١. التوبة: ٣١.
٢. الحج: ٢.
٣. الأنعام: ٣٢.
٤. الكهف: ٥١.
٥. الكهف: ٩٦.
٦. النبأ: ٢٠.
٧. آل عمران: ١٣٣.

الإنسان، وخصّ بالذكر العرض دون الطول للمبالغة في ذلك[١]، وزاد المبالغة بحذف الأداة ووجه الشبه، وتقدير المضاف.

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوىٰ إِلَى السَّماءِ وَهِيَ دُخانٌ﴾[٢].

شبّه السماء في أوّل حدوثها بالدخان من حيث إنّها أجزاء متفرّقة غير متواصلة عديمة النور، فإنّه ليس له صورة تحفظ بتركيبه، وحمله على التشبيه لتعذّر أن يكون المراد حقيقة الدخان وهو ما ارتفع من لهب النار أو البخار المرتفع من الماء.

وقوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالمُـؤْمِنِـينَ مِنْ أَنْفُسِـهِمْ وَأَزْواجُهُ أُمَّهاتُهُمْ﴾[٣].

تشبيه بهنّ بالأمّهات في بعض الأحكام، كتحريم نكاحهنّ[٤]، وحذفت الأداة ووجه الشبه، لتنزيل منزلة أزواج النبيﷺ منزلة الأمّهات بدون تفاوت في الحرمة.

وقوله تعالى: ﴿ما هـٰذا بَشَراً إِنْ هـٰذا إِلّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[٥].

شبّهن يوسفَ بالملك من دون ذكر الأداة ووجه الشبه؛ لإثبات ذلك الجمال الفائق، والحسن الرائع الذي لا يكاد يوجد في البشر.

وقوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ مِنْ جِبالٍ فِـيها مِنْ بَرَدٍ فَيُصِـيبُ بِهِ مَنْ يَـشاءُ﴾[٦].

أي: ينزل من السحاب الذي هو كأمثال الجبال برداً في عظمته.

وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنا ٱلَّـيْلَ لِـباساً﴾[٧].

شبّه الليل باللباس؛ لأنّ كلاً منهما يستر المتلبّس به.

وقوله تعالى: ﴿فَما زالَتْ تِلْكَ دَعْواهُمْ حَتّىٰ جَعَلْناهُمْ حَصِـيداً خامِدِينَ﴾[٨].

أي: جعلناهم كالزرع المحصود، وكالنار الخامدة؛ شبّههم به لاستئصالهم.

---

١. لأنّ العرض غالباً ما يكون أدنىٰ من الطول، فإذا كان هذا عرضها فما ظنّك بطولها؟.

٢. فصلت: ١١.

٣. الأحزاب: ٦.

٤. ولذلك قالت عائشة: «لسنا أمّهات النساء» تعني أنّهنّ إنّما كن أمّهات الرجال في حرمة نكاحهنّ بعدهﷺ حرمة مؤبّدة.

٥. يوسف: ٣١.

٦. النور: ٤٣.

٧. النبأ: ١٠.

٨. الأنبياء: ١٥.

وقوله تعالى: ﴿يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ * خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾[١].

فختامه مسك على التشبيه البليغ؛ إذ هو طيب الرائحة كالمسك.

وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾[٢]، أي: تمرّ في الجوّ كمرّ السحب التي تسيرها الرياح سيراً حثيثاً.

قول النبي ﷺ: «المُسلِمُونَ تَتَكافَأُ دِماؤُهُم، ويَسْعى بِذِمَّتِهِم أدناهُم، ويَرُدُّ عليهم أَقْصاهُم، وَهُمْ يَدٌ على مَنْ سِواهُم»[٣].

شبّه المسلمين في التضافر، والتآزر، والاجتماع، والتعاون باليد الواحدة التي لا يخالف بعضها بعضاً[٤].

وقول النبي ﷺ في الخيل: «ظُهُورُها حِرْزٌ وَبُطُونها كَنْزٌ»[٥].

جعل ظهور الخيل حرزاً في الصيانة وبطونها كنزاً في النماء والإنتاج.

وقوله ﷺ: «إنَّ الإسلامَ بدأ غريباً وسَيَعُود غَرِيباً»[٦].

أي: بدأ الإسلام كالغريب في تجاهله وعدم الاعتراف به[٧].

وقوله ﷺ: «الصَدَقَةُ عن ظَهْرِ غِنىً»[٨].

---

١. المطففين: ٢٤ـ٢٦.

٢. النمل: ٨٨.

٣. من حديث أخرجه أبو داود وابن ما جه أطول من هذا النصّ. انظر: المجازات النبوية، ص١٧.

٤. انظر: المصدر، وهذا هو الوجه الأوّل الذي أورده الشريف الرضي، وهناك وجه آخر ذكره وهو أن يكون اليد بمعنى القوّة، فعلى هذا المعنى فهو مجاز مرسل.

٥. سنن أبي داود، الرقم ٤٥٧٢؛ صحيح البخاري، ج١٢، ص ٢٠؛ صحيح مسلم (١٦٨١)؛ سنن الترمذي، الرقم ١٤١٠؛ سنن النسائي، ج٨، ص٤٧؛ انظر: المجازات النبوية، ص٣٢.

٦. أخرجه الترمذي في سننه، الرقم ٢٦٣١؛ وأخرج مسلم في الصحيح، الرقم ١٤٥؛ انظر: المجازات النبوية، ص ٢.

٧. كونه تشبيهاً بليغاً على حدّ قولم: بدت قمراً، أي بدت كالقمر في الحسن، ومنهم من يراه استعارة إذ شبّه الإسلام بالإنسان الذي يكون بين غير أهله وحُذِفَ ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو كلمة غريب وإسناد الغربة إلى الإسلام تخييل. وقد سبق أن فصّلنا مسألة التشبيه المظهر الأداة والمضمر الأداة في دراسة العلوي للتشبيه، فراجع.

٨. رواه البخاري، ج ٣، ص٢٤٣؛ وأبو داود برقم ١٦٧٦؛ مسند أحمد، ج ٣، ص٤٠٢؛ الطبراني في الكبير، ←

شبّه الغنى في القوّة بالظهر الذي عليه اعتماده وإليه سناده، وهو من إضافة المشبّه به إلى المشبّه على حدّ قولهم: ذهب الأصيل ولجين الماء، أي الأصيل الذي كالذهب والماء الذي كاللجين، وهنا الغنى الذي كالظهر، فحذفت الأداة ووجه الشبه، وأضيف المشبّه به للمشبّه.

ومثله قولهﷺ: «ما من جُرْعَةٍ يَتَجرَّعُها الإنسانُ أعظم أجراً عند الله من جُرْعَةِ غيظٍ في الله»[١].

أي ما من غيظ كأنّه جرعة الدواء المرّة التي يضيق الإنسان بشربها، فجعل الغيظ كأنّه جرعة الدواء، والصبر عليه كالصبر على تحمّل مرارة الدواء.

وكذلك قولهﷺ: «من لبِسَ في الدنيا ثَوْبَ شُهْرَةٍ أَلْبَسَهُ اللهُ ثَوْبَ مَذَلّةٍ»[٢].

شبّهت الشهرة والمذلّة بالثوب في شمولها لصاحبها وإحاطتها به من جميع جهاته.

وقولهﷺ: «المعروفُ والمنكرُ خليفتانِ يُنْصبانِ للناسِ، فيقولُ المُنْكرُ لأهْلِهِ: إليكُمْ إليكُمْ وما يستطيعُون لَهُ إلّا لُزُوماً»[٣].

شبّه المعروف والمنكر بخليفتين ـ والخليفة هو السلطان الأعظم ـ ينصبان على الناس؛ لأنّ في الخلافة تبعيّة وإقبال، وفي المعروف والمنكر إقبال ووفاق، لكن حذف وجه الشبه والأداة.

وقولهﷺ لأصحابه وقد ذكر وقوع الفتن: «ثُمَّ تَقُودُون فيها أَساوِدَ صُبّاً يَضْرِبُ بَعْضُكُم رِقابَ بَعْضٍ»[٤].

← ص ٢٠ ٣١؛ والدارمي، ص ١٦٦٠. يقال: أعطى فلانٌ عن ظهر غنى، أي أعطى عطاء من له ثروة ومال، فكأنّه أسند ظهره إلى غناه وماله. المجازات النبويّة، ص٦٨.

١. رواه ابن ماجه، ج ٢، ص١٤٠١؛ المجازات النبويّة، ص١٤٤.

٢. رواه ابن ماجه، المصدر الأوّل، ج ٢، ص١١٩٢ و١١٩٣؛ وأحمد في المسند، ص٥١١٤ و٥١١٥؛ المجازات النبويّة، ص١٥٦.

٣. ويجوز أن يكون في الحديث استعارة بأن شبّه حالة المنكر وما عليه من وعيد وتهديد، وذمّ وعذاب بالقول الذي يدلّ على الأمر بالابتعاد عنه، فشبّهت دلالة الحال بدلالة المقال، واشتقّ من القول بمعنى الدلالة، يقول بمعنى يدلّ على طريق الاستعارة التبعيّة.

٤. المسند احمد بن حنبل، ج ٣، ص٤٧٧. والأساود: جمع أسود، وهو الحيّة العظيمة. والصبا والصبة: ما صبّ من طعام وغيره، والمعنى: ينصب على بعض كما تنصب الأساود على غريمها.

شبّه الناس بالحيّات المقاتلة بجامع عدم التحرّج والمبالاة بإراقة الدماء، وقطع المودّة. وحذف وجه الشبه والأداة.

ومن أقوال أمير المؤمنين عليه السلام في التشبيه البليغ، قوله عليه السلام في خطبته الشقشقيّة: «أمّا واللهِ! لقد تَقَمَّصَها فلانٌ، وإنّه ليعلَمَ أنَّ مَحلّي منها مَحَلُّ القُطْبِ مِنَ الرَّحا، يَنْحَدِرُ عَنّي السَّيْلُ، ولا يَرْقَى إليَّ الطَيْرُ»[1].

شبّه محلّه من الخلافة بمحلّ القطب من الرحى، فهو يجمع أحوالهم المتفرّقة، ويراعي نظام أمورهم، كما أنّ القطب يراعي نظام دوران الرحى.

ووجه الشبه المحذوف صورة محور أو مركز ثقل يوازن بين أطراف أو أجزاء متساوية.

وقوله عليه السلام: «إنّما أنا قُطْبُ الرَّحا تدورُ عليَّ وأنا بمكاني»[2].

شبّه نفسه الشريفة بالقطب في أمور الإمارة، وشبّه الخلافة المنوطة به بالرحى، ووجه الشبه دوران تلك الأمور عليه دورانَ الرحى على القطب.

قوله عليه السلام يعزّي الأشعث عن ابن له: «إنْ صَبَرْتَ صَبْرَ الأكارِمِ، وإلّا سَلَوْتَ سُلُوَّ البَهائِمِ»[3].

وقوله عليه السلام: «مَنْ كَثُرَ نِزاعُهُ بالجَهْلِ دامَ عَماهُ عَنِ الحَقِّ، وَمَنْ زاغَ ساءَتْ عِنْدَهُ الحَسَنَةُ وحَسُنَتْ عِنْدَهُ السيّئةُ، وسَكِرَ سُكْرَ الضَّلالَةِ»[4].

وقوله عليه السلام في الثبات أمام حوادث الدهر:

إنْ أَلَمَّتْ مُلِمَّةٌ بي فإنّي ... في الملمّات صَخْرةٌ صَمّاءُ[5]

وكقول أبي فراس الحمداني يستعطف سيف الدولة:

فَلَيْتَكَ تَحْلُو والحياةُ مَريرةٌ ... ولَيْتَكَ تَرضى والأنامُ غِضابُ
وليتَ الذي بيني وبَيْنَكَ عامِرٌ ... وبَيني وبَيْنَ العالمينَ خَرابُ

١. نهج البلاغة، الخطبة: ٣.
٢. نهج البلاغة، الخطبة: ١١٩.
٣. نج البلاغة، قصار الحكم: ٤١٤.
٤. نهج البلاغة، قصار الحكم: ٣١.
٥. روائع الحكم في أشعار الإمام علي عليه السلام، ص١١٤.

إذا صحَّ منكَ الوُدُّ فالكُلُّ هَيِّنٌ وكلُّ الذي فوقَ الترابِ تُرابُ[١]

يريد الشاعر المحبّة الصافية، ويسعى للحصول عليها، فهي الوحيدة التي تغنيه عن كلّ شيء فوق سطح الأرض، فإذا نالها عدّ كلّ شيء لديه رخيصاً، بل لا قيمة له، كما أنّ التراب لا قيمة له عنده.

وتوسّل الشاعر التشبيه البليغ إذ عبّر عن رغبته في المساواة بين التراب وكلّ الأشياء الأخرى ليظهر لنا أنّها تصبح لديه غير ذات بال، وأنّه زاهد فيها، ولا فائدة له منها.

وقول الشاعر:

فَعَلْتَ بنا فِعْلَ السَماءِ بأرضِهِ خِلْعُ الأميرِ وَحَقَّهُ لَمْ تَقْضِهِ

المشبّه «خلع الأمير بنا»، والمشبّه به «فعل السماء بالأرض».

أي: زانتنا خلع الأمير بَوَشْيِها ونضارتها، كما زينت السماء أرضه بالنبات. ولم نقض حق الثناء عليه.

وقول المتنبّي:

ولا كُتْبَ إلّا المَشْرِفِيّةُ عِنْدهُ ولا رُسُلٌ إلّا الخَمِيسُ العَرَمْرَمُ

المشبّه المشرفيّة، والخميس العرمرم. والمشبّه به الكتب والرسل.

أي: أنّ سيف الدولة إذا بعث إلى أعدائه يدعوهم إلى الطاعة جعل كتبه إليهم السيوف، والرسل الحاملة لهذه الكتب، الجيوش.

وقول المعرّي:

فَكَأنّي ما قُلْتُ واللّيْلُ طِفْلٌ وشَبابُ الظَّلْماء في عُنْفُوانِ
لَيْلَتِي هذِه عَرُوسٌ مِنَ الزِّنـ ـجِ عَلَيْها قَلائِدٌ مِنَ جُمانِ
هَرَبَ النومُ عَنْ جُفُوني فيها هَرَبَ الأَمْنِ عَنْ فؤادِ الجَبانِ[٢]

---

١. ديوانه، ص٦٨؛ التبيان للطيبي، ص١٦٤ و١٦٥.
٢. الأبيات في شرح سقط الزند، ص٤٢٩ـ٤٣٣؛ الكشف والتنبيه على الوصف والتشبيه، (الصفدي)، ص٦٥.
عنفوان: قوة، نشاط. قلائد من جمان: عقود من اللؤلؤ، مفردها قلادة.

المشبّه «الليل»، «ليلتي هذه»، «هرب النوم».

المشبّه به «طفل»، «عروس من الزنج»، «هرب الأمن».

وقول الشاعر:

رَكِبوا الديّاجي والسُرُوجُ أهِلَّةٌ وَهُمُ بُدُورٌ والأَسِنَّةُ أنْجُمُ

المشبّه «السروج»، «هم»، «الأسنة».

المشبّه به «أهلة»، «بدور» «أنجم».

ودرجة المشاركة بين المشبّه والمشبّه به في التشبيه البليغ تتباين بتباين تركيب أسلوبه الذي يتنوّع إلى ثلاثة أنواع رئيسة:

أوّلها: جعل المشبّه والمشبّه به مبتدءاً وخبراً، أو اسماً وخبراً لكان، وهكذا على التوالي، كقول الزهاوي في رثاء أخيه:

وَكُنّا غُصُوناً أنت زهرةُ روضِها وكُنّا نُجوماً أنت من بينها البَدْرُ

ففي هذا البيت نجد أربعة تشبيهات بليغة: إثنين منها المشبّه اسم لكان والمشبّه به خبر لها وهما: «كنّا غصوناً» و«كنّا نجوماً».

والإثنين الآخرين المشبّه فيهما مبتدأ والمشبّه به خبر وهما: «أنت زهرة روضها» و«أنت من بينها البدر».

ويبيّن أنّ المشاركة بين طرفي التشبيه في هذا النوع من التشبيه البليغ مطلقة لا تقيّدها إلّا المدلولات التي تتّضح بها كلمات المشبّه والمشبّه به معاني وظلالاً.

وثانيها: اعتبار المشبّه مقصوراً على المشبّه به، ومحصوراً معه بين حدود مدلوله، وذلك بأُسلوب القصر والحصر، مثل قول الرصافي في قصيدته المشهورة إلى أبناء المدارس:

إذا ما عَقَّ مَوْطنَهُم أُناسٌ وَلَمْ يَبْنُوا بِهِ للعِلْمِ دُوراً

فإنّ ثيابَهُم أكْفانُ مَوْتَى وَلَيسَ بيوتُهم إلّا قُبُورا[١]

فالشاعر قد سلب في الشطر الثاني من البيت الثاني من بيوت الذين عقوا

١. البلاغة والتطبيق، ص٢٩٢.

موطنهم صفاتها التي يمكن أن تبرز فيها من جمال وحيويّة ونشاط، وأقامها مطابقة للمقابر في أوصافها المعروفة، ورفع بينها الحدود كافّةً حتّى يعرفها القارئ قبوراً حقيقيّة فوق سطح الأرض، كلّ ذلك بأُسلوب النفي بـ«ليس» والحصر بـ«إلا» الذي هو من أساليب القصر المقرّرة في هذا الباب من أبواب علم المعاني.

وثالثها: صياغة المشبّه والمشبّه به في تركيب إضافي نلمس فيه المشبّه به مضافاً والمشبّه مضافاً إليه، كقول الشاعر:

والريحُ تَعْبَثُ بالغُصُونِ وقد جرى ذَهَبُ الأصيلِ على لُجَيْنِ الماءِ[1]

ففي هذا الشاهد نجد تشبيهين بليغين هما «ذهبُ الأصيل» الذي أصله: الأصيل ذهب. و«لجين الماء» الذي كان في الأساس: الماء لجين. وواضح ـ لدى التماس درجة المشاركة بين طرفي التشبيه في هذين التشبيهين وما يجري مجراهما ـ أنّها على أشدّ ما تكون من قوّة واتّحاد؛ إذ خصّ الشبه به بالأصيل المشبّه، وجعل منسوباً إليه مالكاً لصفته، وكذلك الإتيان باللجين مركّباً مع الماء، ومنسوباً إليه، فهما يتصوّران في بناء جمالي موحّد ترتفع بينهما الفواصل، وتزول في ساحتهما المفارقات المعنويّة[2].

❊ ❊ ❊

---

١. الإيضاح، ص٢٦٧؛ المطوّل، ص ٥٦٠.
جرى: ظهر، الأصيل: الوقت مابين العصر والغروب، ذهبه: صفرته بسبب شعاع الشمس، اللجين: الفضّة.
٢. البلاغة والتطبيق، ص٢٩١ـ٢٩٢.

الفصل الخامس

مباحث طرفي التشبيه

١. من حيث مادّتهما.

٢. من حيث تعدّدهما.

٣. من حيث إفرادهما وتركيبهما.

● **المبحث الأوّل: أقسام التشبيه باعتبار مادّة طرفيه ويقسّم إلى أربعة ألوان:**

□ **اللون الأوّل: أن يكون الطرفان حسيين**

والمراد بالحسّي هو ما يدرك بإحدى الحواسّ الخمس: «البصر، السمع، الشمّ، الذوق، اللمس»، ومعنى هذا أنّ كلّ طرف من الطرفين يكون من المبصرات، أو المسموعات، أو المشمومات، أو المذوقات، أو الملموسات، أو يكون كلّها أو بعضها معاً.

فما يدرك بالبصر فكلون الخدّ في تشبيهه بلون الورد، والفيل بالجبل، والشَعَر بالليل، والوجه بالنهار.

وما يدرك بالسمع فكالضعيف من الأصوات حيث يشبّه بالهمس، والقوي بالرعد، وكتشبيه وقع الأسلحة بالصواعق، وكتشبيه الصوت الهادئ بأغاريد البلابل.

وما يدرك بالذوق فكالريق في تشبيه بطعم الشهد، وكالفواكه الحلوة في تشبيهها بالعسل، والدواء المرّ بالعلقم.

وما يحسّ بالشم فكالنكهة في تشبيهها بريح العنبر.

وما يحسّ باللمس فكالجلد الناعم في تشبيهه بالحرير، والجلد الخشن بالصوف.

كقوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُمْ قاصِراتُ ٱلطَّرْفِ عِينٌ * كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ﴾[١]

شبّه نساء أهل الجنّة ببيض النعام المكنون؛ لكونه أحسن منظراً وصفاءً ونقاءً. والطرفان حسّيّان.

وقوله تعالى: ﴿وَالقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتّىٰ عادَ كَالْعُرْجُونِ ٱلقَدِيمِ﴾[٢]، أي: قدّرنا سير القمر في منازل حتّى إذا كان آخر منازله دقّ وتقوّس، فصار كأعواد النخيل العتيقة اليابسة. فقد شبّه القمر بالعرجون في دقّته وتقوّسه واصفراره، والطرفان وهما: القمر والعرجون حسّيّان.

وقوله تعالى: ﴿فَإِذا ٱنْشَقَّتِ السَّماءُ فَكانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهانِ﴾[٣] والمعنى: إذا تصدّعت السماء بدت مثل الوردة في الحمرة، أو مثل الدهان وهو الأديم الأحمر، أو دهن الزيت حين يذوب من حرارة جهنّم، فالمشبّه هو السماء، والمشبّه به هو الوردة، أو الأديم، أو الدهن وكلاهما حسّيّان.

وقال الإمام عليّ عليه السلام في وصف الطاووس:

«إن ضاهَيْتَهُ بالملابِسِ فَهُوَ كمَوْشِيِّ الحُلَلِ، أو كَمُونِق عَصْبِ اليَمَنِ. وإنْ شاكَلْتَهُ بالحُليِّ فَهْو كَفُصُوصِ ذاتِ ألوانِ»[٤].

وقال الشاعر:

أنْتَ مِثْلُ الغُصْنِ ليناً ... وشبيهُ البِرِّ خُشْناً[٥]

وقال الشاعر:

لها بَشَرٌ مِثْلُ الحريرِ ومَنْطِقٌ ... رَخيمُ الحواشِي لا هُراءٌ ولا نَزْرُ[٦]

---

١. الصافات: ٤٨ـ٤٩.

٢. يس: ٣٩.

٣. الرحمن: ٣٧.

٤. نهج البلاغة، الخطبة: ١٦٥. الموشي: المنقوش المنمنم ـ على صيغة اسم الفاعل ـ. العصب: ضرب من البرود.

٥. جواهر البلاغة، ص٢٥٧؛ الكافي في علوم البلاغة، ج ٢، ص ٣٦٠.

٦. الطراز، ج ١، ص ٢٧٠؛ الكافي في علوم البلاغة، ج ٢، ص ٣٦٠.

وهذا تشبيه البشرة بالحرير، وحسن الشمائل بالديباج.

وقال الشاعر:

أنتَ كـــالوردةِ لمســـاً وشَـــذا جادَها الغَيْثُ على غُصْنٍ نَـضِير[١]

وقال التهامي:

لَوْ لَمْ يَكُنْ أقْحُوانـاً ثَـغْرُ مَـبْسَمِها ما كانَ يَزْدادُ طيباً ساعةَ السَّـحَرِ[٢]

وقال المتنبّي:

وَدَعْ كُلَّ صَوتٍ بـعد صـوتي فـإنّني أنا الصائِحُ المحْكِيُّ والآخرُ الصَّـدي

وكقول ابن سناء الملك في وصف الساقية:

وســاقية نَـزَلْتُ بـها وإلفـي أُوَدِّعُــــهُ كَـتَوْديعِ المــروعِ
فَصَوْتُ أنينها يُـحْكي أنـيني وَفَيْضُ مِيَاهُها يُحْكِي دمُـوعِ

الأهمّيّة البلاغيّة للتشبيه الحسّي

يقع تشبيه المحسوس بالمحسوس؛ للدلالة على وضوح الصـورة وجـلائها، و «ذلك أنّ ما تقع عليه الحاسّة أوضح في الجملة ممّا لا تقع عليه الحاسّة، والمشاهد أوضح من الغائب... وما يدركه الإنسان من نفسه أوضح ممّا يعرفه من غيره».[٣]

ألا ترى قوله تعالى حكايةً عن إبراهيمعليه السلام: ﴿قالَ إِبْراهِـيمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُـحْيِ الْمَوْتىٰ قالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلىٰ وَلـٰكِنْ لِـيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾[٤]، فـالمعاينة الحسّـيّة أدعـى لإيضاح الحقائق. والحقيقة والوضوح حين تـقتضيها البـلاغة بـالحسّ تـتأكّـدان وتتجلّيان[٥].

ولمّا كانت الصورة هي تجسيم لمنظر حسّي أو مشهد خيالي يتّخذ اللفظ أداةً له،

---

١. التصوير البياني (د. حفني محمد شرف)، ص١٠٣؛ الكافي في علوم البلاغة، ج ٢، ص ٣٦٠.
٢. ديوانه، ص ٤٣؛ التبيان (للطيبي)، ص ١٨١؛ التذكرة الفخرية، ص٧٣.
٣. العمدة، ج ١، ص٤٨٩. المراد بقوله: «من نفسه» هو ما يدركه بحواسّه.
٤. البقرة: ٢٦٠.
٥. علم أساليب البيان (د. غازي يموت)، ص١٠٢.

فالتجسيم وحده ليس كلّ شيء في الصورة، فهناك اللون والظلّ والإيحاء والإطار وكلّها عوامل في تشكيل الصورة وتقويمها[١].

فالصورة منهج المنطق لبيان حقائق الأشياء[٢]، ومن وظائف الصورة الإقناع والتأثير في المتلقي، والمبالغة في المعنى وتوضيحه.

وإن كنّا نلمح وراء الحواسّ شعوراً ووجداناً تعود إليه المُحَسّات، فذلك شعور الطبع الحيّ، والحقيقة الجوهريّة. ومع أنّ ميدان التصوير هو المحسوس بكلّ أبعاده نجد أنّ القرآن قد تجاوز الوقوف عنده بأساليبه إلى جعل الصورة أكثر ارتباطاً بالحالات النفسيّة، بل نرى أنّ دَخْل تلك الحالات أكثر حظّاً، وأوفر إسهاماً في تركيب التشبيه نفسه؛ ذلك لأنّ القرآن كان يهدف إلى رسم الصورة، كما تحسّ بها النفس، كقوله تعالى: ﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ﴾[٣]، فقد تمّ تصوير الأمواج المرتفعة بالجبال في الضخامة، ومن ناحية أخرى، فهي تصوّر إحساس ركاب السفينة المضطرب بين الغرق والنجاة بمشاهدتهم هذه الأمواج، ورهبتهم منها.

وقوله تعالى: ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾[٤]، فهنا يرسم القرآن حالة الجبال يوم القيامة عند ما تصير هشّة لا تتماسك ذرّاتها، وفي نفس الوقت يرمي القرآن إلى هزّ النفس بتصوير أقوى الأشياء لها في صورة ليّنة تدعو إلى السخريّة من عظمتها الحاليّة، وتأخذ بيد المتأمّل إلى الإيمان بخالق ثابت لا يتغيّر.

وقد يشترك الطرفان في صفة محسوسة، ولكن يلاحظ أنّ للنفس في اختيار المشبّه به الذي له تلك الصفة نصيباً كبيراً، كقوله تعالى: ﴿وَحُورٌ عِينٌ * كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾[٥].

وقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ﴾[٦]، فليس في الياقوت والمرجان

---

١. المذاهب النقدية (د. ماهر حسن فهمي، القاهرة: ١٩٦٢م)، ص٢٠٤.
٢. الصور الأدبيّة (د. مصطفى ناصف، القاهرة: ١٩٥٨م)، ص٨؛ الصورة البلاغيّة، ص٢٩٩ وما بعدها.
٣. هود: ٤٣.
٤. القارعة: ٥.
٥. الواقعة: ٢٢ـ٢٣.
٦. الرحمن: ٥٨.

واللؤلؤ المكنون لونٌ يشوّق السامع فحسب، بل فيه ـ بجانب ذلك ـ هدوء صافٍ، ونقاء شفّاف، وهذه وتلك من غايات النفس العليا التي تتوق إليها في شوق دائم، وحنين مستمرّ[1].

ويدخل في هذا التشبيه أو يلحق به التشبيه الخيالي وهو المركّب من أمور كلّ واحد منها يدرك بالحسّ، لكن هيأته التركيبيّة ليس لها وجود حقيقي في عالم الواقع، وإنّما لها وجود خيالي، كقول الصنوبري:

وَكأنَّ مُحْمَرَّ الشَّقيـ ... قِ إذا تَصَوَّبَ أو تَصَعّد
أعْلامُ ياقُوتٍ نُشِرْ ... نَ على رِماحٍ مِنْ زَبَرْجَدْ[2]

أراد الشاعر أن يصف شقائق النعمان ذات الأوراق الحمراء في حال انخفاضها وارتفاعها لتلاعب النسيم بها، فلم يجد تشبيهاً أحلى من الرماح الزبرجديّة. والزبرجد: حجر كريم لونه أخضر رفعت عليها أعلام من اليواقيت. والياقوت: حجر كريم لونه أحمر، وكأنَّ الشاعر مثَّلَ ساق الشقيق الأخضر بالزبرجد، كما مثَّلَ الأوراق الحمر بالياقوت.

فالرماح الزبرجديّة وعليها أعلام ياقوتيّة لا واقع لها أصلاً، فالحياة منذ أن كانت وإلى يومنا هذا لم تشهد هذه الرماح ولا هذه الأعلام، وما هي إلّا نسيج خيال الشاعر.

وتكمن أهمية هذا التشبيه في كونه مصبوغاً بالحسن، مكسوراً بروح الإعجاب.

وكما في قول ابن المعتزّ يصف الهلال:

انْظُرْ إليه كزَوْرَقٍ من فِضَّةٍ ... قد أثْقَلَتْهُ حُمُولَةٌ من عَنْبَرِ[3]

---

١. الصور البيانية، ص١٧٦.

٢. انظر: أسرار البلاغة، ص١٤٦؛ المفتاح، ص١٨٨؛ الإشارات والتنبيهات، ص١٤١؛ التبيان، ص١٨٣؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص ٤؛ حسن المحاضرة، ج ٢، ص٤٢٧؛ حسن التوسّل، ص١١٢؛ المصباح، ص١١٦؛ شرح السعد، ج ٤، ص ١٣؛ أنوار الربيع، ج ٥، ص١٩٩؛ الطراز، ج ١، ص ٢٧٥؛ الإيضاح، ص١٦٨؛ الجمان، ٢٨٧.
تصوّب: مال إلى الأسفل. قدّم الوصف في قوله: محمّد الشقيق للاهتمام به ونكتة الوصف المبالغة في وصفه بالحمرة. والشاهد في البيتين أنّ المشبّه به (البيت الثاني) صورة متخيّلة تدرك أجزاؤها فقط بالحسّ، بخلاف المشبّه (البيت الأوّل) فإنّ صورته محسّة مشاهدة.

٣. ديوانه، ص ١٩٥. شبّه الهلال في السماء بزورق من فضّة بجامع البياض، وكأنّه أثقل بالعنبر. والعنبر: الزعفران.

فالزورق والفضّة والعنبر أمور حسية، ولكن المشهد الذي تـركّب مـنها مشـهد خيالي.

وقول الشاعر:

كُــلنَّا بــاسِطُ اليــدِ نَــحْوَ نَــيْلُوفَرٍ نَـدِي
كَــدبابيسِ عَسْــجَدٍ قُـضْبُها مِـنْ زَبَـرْجَدِ[١]

شبّه الشاعر ورد النيلوفر بكرةٍ تكسوها دبابيسُ من عسجدٍ قُضبُها من زبرجد، ولا يكاد يتّفق أن يوجد بهذه الصورة.

وقول أبي الغنائم الحمصي:

خُــــوَدٌ كأنَّ بَـــنانَها في خُضْرَةِ النَّقْشِ الُـمزَرَّدْ
سَــمَكٌ مِـنَ البـلُّورِ فـي شَبَكٍ تَكَوَّنَ مِن زَبَـرْجَد[٢]

فالسمك على هذه الشاكلة والشبك بهذه الصفة لا يوجدان حتّى يدركان بالحسّ، لكن ما يتألّفان منه وهي السمك والبلّور، والشبك والزبرجد تدرك بالحسّ.

وقول الشاعر:

كأنّ الحُبابَ المسـتدير بـرأسِـها كـواكبُ درٍّ فـي سـماء عـقيقِ[٣]

فإنّ هذه الكواكب والسماء لايدركها الحِسّ؛ لأنّها غير موجودةٍ، ولكن يـدرك مادّتها التي هي الدرُّ والعقيق.

الأهمّيّة البلاغيّة للتشبيه الخيالي

إنّ للخيال علاقة أساسيّة بالصور، فهو الملكة التي تشكّلها وله كبير الأثر فـي الإبداع والخلق، وفي جمال وفنّيّة التصوير عامّة. كذلك فالخيال هو الوسيلة التـي

---

١. أسرار البلاغة، ص١٥٨؛ نهاية الأرب، ج ١١، ص٢٢٢؛ الإيضاح، ص١٦٨؛ الإشارات والتنبيهات، ص١٤٢؛ حسن المحاضرة، ج ٢، ص٤٢٧؛ الطراز، ج ١، ص٢٥٧؛ حسن التوسّل، ص١١٢؛ المفتاح، ص٤٦١؛ جواهر البلاغة، ص٢٨٥. النيلوفر: نبات. الدبابيس: جمع لدبوس: عصاً في رأسها شبه الكرة. العسجد: الذهب.

٢. الخود: الشابّة الناعمة. والمزرّد: المنقوش كالزرد. جواهر البلاغة، ص٢٦٩.

٣. الحباب ما يعلو الماء من الفقاقيع. والضمير في «برأسها» للخمر. انظر: مجموع الأدب في فنون العرب (اليازجي)، ص١٠١ـ١٠٢.

يستطيع الأدباء بواسطته أن يؤلّفوا صورهم وهم لا يؤلّفونها من لا شيء، وإنّما يؤلّفونها من إحساسات سابقة لا حصر لها تختزنها عقولهم، وتظلّ كامنة في مخيّلتهم حتّى يحين الوقت، فيؤلّفوا منها الصورة التي يبغونها[1].

فإذا كانت مادّة الخيال واقعة، أي من المحسوس، فإنّ الخيال بطبيعته لا يقف عند الحدود الواقعيّة هذه، فلا يقتنع بعلاقتها، وإنّما يضيف إليها علاقات جديدة، ومن هنا تأتي ذاتيّة الخيال، والفرق في قوّته بين شاعر وآخر، فالكاتب الذي يتّخذ من الخيال وسيلةً جوهريّةً لتجلية أدبه وتقويته، يستطيع أن يتنقل القارئ إلى أودية من المعاني والألوان من طرائف الحياة، ويسبح معه في عالم يرى كلّ ما فيه جديداً، ويحسّ بأنّ حياته قد نهجت نهجاً جديداً، وأنّ ما حوله قد اصطبغ بصبغة خاصّة، هذا بصفة عامّة الخيال في الأدب.

وقد يُخطئ البعضُ في فهم الخيال ويرجع خطؤهم إلى جعلهم الخيال مقابلاً للواقع. مع أنّ مادّة الخيال باعتبارها واقعيّة تسوق إلى أن تكون عالميّة بدورها أمراً واقعيّاً لا شكّ فيه؛ لأنّ عالم الحسّ هو الحقائق الماثلة أمامنا، والتي ندركها بحواسّنا الخمس، ولكن عالم الخيال لا يمكن أن يكون إلّا تلك الملكة التي تنشئ الجديد والمبتكر من الصور، فتشكّلها وترسّمها على صفحات عقولنا، وتختزن في ذاكرتنا، فالحواسّ هي المنفذ الذي تنفذ منه الصور إلى عقولنا، فهي منابع المعرفة ووسائلها في الإنسان، وبها يدرك ما يحيط به.

وحدّد كولردج الخيالَ بقوله: «هو القوّة بواسطتها تستطيع صوره معيّنة أو إحساس واحد أن يهيمن على عدّة صور أو أحاسيس في القصيدة، فيحقّق الوحدة فيما بينها بطريقة أشبه بالصهر»[2].

فالصورة هي أداة الخيال ووسيلته ومادّته المهمّة التي يمارس فيها ومن خلالها فاعليّته ونشاطه، فلا يعبّر الشعراء عن الحقائق، كما هي، بل يعرضونها في شكل

---

١. انظر: النقد (من فنون الأدب العربي)، (د. شوقي ضيف، القاهرة: ١٩٦٤م)، ص١٦٧.
٢. (كولردج د. مصطفى بدوي، القاهرة: ١٩٥٨م)، نوابغ الفكر الغربي، ص٣١٤.

أشباح وأطياف تؤثّر فينا أكثر ممّا تؤثّر فينا الحقائق نفسها؛ إذ نراها مجسّمة تحت أعيننا، فيزداد إحساسنا بها، ويزداد إدراكنا لها، ونشعر كأنّها تنبع من داخلنا لا من داخل الشعراء.

وعلى ضوء هذا نجد أنّ تشبيه ابن المعتزّ الخيالي «زورق من فضّة قد أثـقلته حمولة من عنبر» لا يوجد فيها عاطفة سائدة تقف خلف هذه الصورة تسيطر على الإرادة، وإنّما تمثّلت لنا الخاصّة الحسّيّة من خلال المقارنة بين الزورق السابح في الماء وقد حُمّل بالعنبر، وبين الهلال والسماء عن طريق المشابهة التامّة في الشكل واللون والحجم والموقع وهي الأمور الحسّيّة التي تعين على وجود التشابه، وبذلك كانت الصورة معتمدة على الوهم والتقرير دون الوهم والخيال الذي قرّره كولردج، والذي يتطلّب من الشاعر أن يبرز ما يثيره الهلال في نفس القارئ، كالطفولة التي تحبو والأمل في المستقبل المضيء، وبتجدّد الحياة، وغيرها.

فابن المعتزّ كان مسائراً لما ألّفه الشعراء العرب قبله من نقل تجاربهم، وأحداث المشاركة الوجدانيّة برسم صور دقيقة لكلّ ما يقع تحت بصرهم من مناظر وتجارب، ورغبةً للإيجاز والبساطة يكتفي بذكر شديد الشبه بما يريد تصويره؛ محاولاً الاقتراب من الحقيقة ما أمكن، ولذلك كانت الصورة وسيلة لنقل التجربة بوسائل فنّيّة معتمدة على الأنواع البلاغيّة للصورة، ولاتّساع آفاق الفكر والثقافة جنحوا إلى الخيال والابتعاد عن الأرض والسماء التي يعيشون عليها، ولكنّهم لم يفهموا من التصوير إلّا الوصفيّة والشكل، أو فهموا من التصوير القرب من العقل والمطابقة وتناسب الطرفين والاعتماد على الذوق المتوارث[1].

□ اللون الثاني: أن يكون الطرفان عقليّين

المراد بالطرفين العقليّين ما يدركان بالعقل لا الحسّ كـ«الرأي، والخلق، والحظّ،

---

١. انظر البحث موسّعاً في الصورة البلاغيّة (د. أحمد علي دهمان، فصل: دور الخيال في تشكيل الصورة الشعريّة)، ص ٣٠٤ وما بعدها.

والأمل، والعلم، والذكاء، والشجاعة، والغضب، والحلم».

كقول الإمام عليّ ﷺ: «لا عِبادَة كالتفكُّرِ في صنعةِ الله عَزّ وَجلّ»[١].

وكقول العفيف البصري:

أخُــو العِــلْم حَــيٌّ خــالدٌ بَــعْدَ مَــوْتِهِ
وأَوْصـــالُهُ تَـــحْتَ التُـــرابِ رَمـــيمُ
وذُو الجَهْلِ مَيْتٌ وهـو مـاشٍ عـلى الثَّـرَى
يُـــظَنُّ مِـــنَ الأحـــياءِ وَهْــوَ عَــدِيم[٢]

فالمشبّه في البيت الأوّل «العالم الذي دُفن تحت التراب». والمشبّه بـه «الأثـر الباقي الذي خلّفه بعد موته»، والمشبّه في البيت الثاني «الجاهل الذي يحيا بجهله»، والمشبّه به «الإنسان النكرة الذي لا يلتفت إليه أحد، ولا يحسّ بوجوده أيّ إنسان». ويلاحظ أنّ طرفي التشبيه في كلتا الحالتين لا يدركان بالحواسّ، وإنّـما يـدركان عقليّاً.

وقول أبي الطيّب المتنبّي:

كأنَّ الغَــمَّ مَشْغُوفٌ بـقَلْبي — فَساعَةَ هَجْرِها يَجِدُ الوِصالا[٣]

ويدخل في العقلي الوهمي والجداني وهما:

١. **الوهمي**: وهو ما ليس مُدركاً بشيء من الحواسّ الخمس الظاهرة، مع أنّه لو أدرك لم يُدْرَك إلّا بها[٤]، كرؤوس الشياطين[٥] في قوله تعالى: ﴿إِنَّها شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي

---

١. أمالي الطوسي، ج ١، ص ١٤٥.

٢. البيتان بلا عزو في أنوار الربيع، ج ٥، ص١٩٨؛ التبيان (للطيبي)، ص١٨٣؛ شرح التلخيص، ج ٣، ص٣٠٩.

٣. العرف الطيّب، ج ١، ص ٣٩؛ يتيمة الدهر، ج ١، ص١٩٧؛ التبيان، ص ٣٤٢.

٤. الإيضاح، ص١٦٩. فسرّ الخطيب القزويني الوهميَ بما هو غير مدرك بـالحواسّ، ولو أدرك لكـان مـدركاً بـها معناها لو كان له وجود في الخارج لكان مدركاً بالحواسّ. ودخول الوهمي بالعقلي كون الوهم والعقل يشتركان في إدراك المعاني، لكن الوهم يدرك المعاني الجزئيّة، والعقل يدرك المعاني الكلّيّة. فلمّا كان في إدارك المعاني مشتركين أُلحِقَ الوهمي بالعقلي.

أمّا الخيالي، فجعلوه من قبيل الحسّي كونها ـ أي الحسّي ـ تدركها بحضور المادّة والخيالي بدونها تقدّر.
واعتبر العلماء الشيئين شيئاً واحداً تقليلاً للاعتبار، وبذلك أدخل الخيالي في الحسّي والوهمي في العقلي.

٥. الشياطين وإن كانوا موجودين إلّا أنّهم غير مرئيّين للإنسان، وليس لهم بالنسبة إلى الإنسان صورة محقّقة فـي الخارج. ولكنّهم اعتبروا صورة قبيحة للشيطان بالوهم، ثمّ شبّهوا به طلع شجرة الزقوم، أي ثمرها.

أَصْلِ الجَحِـيمِ * طَلْعُها كَأَنَّهُ رُءُسُ ٱلشَّياطِـينِ﴾[١].

وقول امرئ القيس:

أَيَــقْتُلُني والمَشْـرُفيُّ مُـضاجِعي ومَسْنُونَةٌ زُرْقٌ كأَنـيابِ أَغْـوالِ[٢]

فـ«الشياطين» و«أغوال» غير مدركة بالحواسّ؛ لأنّها من عالم مختلف عن عالم الإنسان. وإضافة الرؤوس والأنياب إليها وهي أمور محسوسة لا يغيّر من الأمر شيئاً، فإذا كنّا لا نعرف شكل الشيطان والأغوال، فكيف ندرك شكل رأس الشيطان، أو أنياب الأغوال، فلا ندركها إلّا توهّماً؟!

ولقد فرّق البلاغيّون بين التشبيه الخيالي والتشبيه الوهمي، فقال العلوي: «والتفرقة بين الأُمور الخيالية والأمور الموهومة هو أنَّ الخيال أكثر ما يكون في الأمور المحسوسة، فأمّا الأمور الوهميّة، فإنّما تكون في المحسوس وغير المحسوس ممّا يكون حاصلاً في التوهّم وداخلاً فيه»[٣].

فمحمر الشقيق في الشاهد السابق[٤] ـ تلتقي به العين في الطبيعة وحالته في التصوّب والتصعّد يرسّمها الخيال، وكذلك أعلام الياقوت وبساط الزبرجد يقع عليهما الإنسان متفرّقين في الحياة اليوميّة، بيد أنّ جمعهما في صورة وتأليف هذه الصورة مع محمّر الشقيق متصوّباً ومتصعّداً في طرفي تشبيه حدث لغوي وعمليّة تخييليّة جرياً بخيال الشاعر.

أمّا التشبيه الوهمي، فهو ما يأتلف طرفاه أو أحدهما ممّا لا وجود له ولا لأجزائه كلّها أو بعضها في الوجود المحسوس، ولو وجد لكان مدركاً بإحدى الحواسّ، فأنياب الأغوال في بيت امرئ القيس لا وجود لها في نظر الإنسان،

---

١. الصافات: ٦٤ـ٦٥.

٢. ديوانه، ص٣٣؛ دلائل الإعجاز، ص ٩١؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص ٩؛ الإيضاح، ص١١٣ و١٣٥؛ نهاية الإيجاز، ص ١٩٤؛ أنوار الربيع، ج ٥، ص ٢٠٠؛ معجم الأدباء، ج ٧، ص١٦٦ـ١٦٧. المشرفيّ: سيف منسوب إلى المشرفيّة وهي مشارف الشام، وهي قرى من أرض العرب. المسنون: المحدّد المصقول. ووصف النصال بالزرقة للدلالة على صفائها وكونها مجلوّة. وأراد بقوله «أنياب أغوال»، أي شياطين على سبيل التهويل.

٣. الطراز، ج ١، ص٢٧٣.

٤. انظر: أساليب البيان، ص ٢٧١.

وقد جعلها الشاعر مشبّهاً به للسهام الزرق توهّماً.

وفي الشاهد القرآني شبّه طلع شجرة تخرج في أصل الجحيم برؤوس الشياطين؛ وذلك لأنّه قد استقرّ في نفوس الناس من قبح الشياطين ما صار بمنزلة المشاهد؛ ولذلك ربط سبحانه وتعالى بين شجر الزقّوم ورؤوس الشياطين[١].

٢. الوجداني: وهو ما يدرك بالوجدان[٢] من الأحاسيس والمشاعر المختلفة. كالمحبّة، والكراهية، واللذّة، والألم، والشبع، والجوع[٣]، والرضى، والغضب، كأن تقول: السعادة كالحبّ.

هذا، ولم يقع التشبيه الخيالي والوجداني إلّا في مورد واحد من القرآن وهو قوله: ﴿كَأَنَّهُ رُؤُوسُ ٱلشَّيَاطِينِ﴾؛ لأنّ تشبيهات القرآن أدخل في التحقيق وأقرب إلى اليقين.

وإنّما وقع هذا في القرآن على اعتبار أنّ الشيطان ليس له وجودٌ خارجي محسوس، وإنّما هو من عالم الغيب...؛ لذلك فرأسه شيء غير معروف؛ تبعاً لعدم معرفة كنه صاحبه إلّا ما أخبرت به الشريعة.

وقيل: جُعِلَ رؤوس الشياطين من الوهمي إشارةٌ إلى أنّ الشيطان لا رأس له.

◻ اللون الثالث: المشبّه عقلي والمشبّه به حسّي

المراد بالعقلي ما لا يكون هو ولا مادّته مدركاً بإحدى الحواسّ الخمس الظاهرة، وتشبيه المعقول بالمحسوس هو توضيح الأمر المعنوي الذي يتّصف بالكلّيّة وعدم التحديد بالحسّي الواقعي الذي يتّصف بالجزئيّة المحصورة في دائرة الحواسّ، كتشبيه العلم بالنور؛ وذلك لأنّ العلم يوصل إلى المطلوب، ويُفرّق بين الحقّ والباطل، كما أنّ النور يدرك المطلوب ويفصل بين الأشياء، فوجه الشبه الهداية.

---

١. البلاغة والتطبيق، ص ٢٧٤ـ٢٧٥.

٢. وإنّما ألحقوا الوجداني بالطرفين العقليّين؛ لأنّها لا تدرك بالحواسّ، وليست من القضايا الفكريّة، ويسمّي الشيخ عبد القاهر هذا النوع: عقليّاً غير حقيقي، وكأنّ العقلي عنده قسمان إثنان: ١. عقلي حقيقي، ٢. عقلي غير حقيقي، ويعني به الأمور الوجدانيّة.

٣. كأن يشبّه الجائع ما يحسّه من ألم الجوع بالموت، أو أن يشبّه الظامئ ما يجده من وهج العطش بالنار.

وكذلك تشبيهُ وَهْنِ ما اعتمد عليه المشركون في عبادتهم غير الله، وعدم الفائدة المرجوّة من هذه العبادة الباطلة من الأساس ببيت العنكبوت؛ الذي يجهد نفسه في بنائه، ويبذل طاقته كلّها في نسجه وتنظيمه يفعل كلّ هذا وهو لا يبني سوى أوهن بيت في الوجود... ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللّٰهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ العَنْكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتاً وَإِنَّ أَوْهَنَ البُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلعَنْكَبُوتِ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ﴾[١]. وهكذا نرى أبعاد الصورة المعنويّة تتحدّد، وظلالها الغائمة تتّضح وتظهر أكثر انكشافاً[٢].

وكقوله تعالى: ﴿اللّٰهُ نُورُ ٱلسَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[٣]، أي معرفته في قلب المؤمن، وهو الحقّ، كنور السموات والأرض في ظهوره وبيانه.

وقيل: المراد بقوله: ﴿اللّٰهُ نُورُ ٱلسَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ مدبّرهما من قولهم: هذا نور القوم؛ لأنّهم يهتدى في الأمور به، أو موجدهما. فالأوّل شبه التدبير الحسن بالنور بجامع الاهتداء، فأطلق اسم النور على التدبير الحسن على الاستعارة التصريحيّة، وأطلق النور بهذا المعنى على طريق التوصيف بالمصدر؛ للمبالغة. والثاني من باب التشبيه البليغ، أي كالنور بالنسبة إليهما من حيث كونه مظهراً لهما، أي موجداً[٤].

وكقوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمالُهُمْ كَرَمادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ﴾[٥].

وقوله تعالى: ﴿أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْآنُ ماءً﴾[٦].

شبّه تعالى في الآية الأولى حالةَ الرياء وما يتبعها من أعمال محبطة ـ لابتنائها على غير أساس من معرفة الله والإيمان به، وكون تلك الأعمال لغير وجهه ـ برماد طيّرته الريح العاصف وفرّقته.

وشبّه في الآية الثانية أعمال الكفّار التي عملوها في الدنيا وظنّوها أعمالاً

---

١. العنكبوت: ٤١.

٢. الصور البيانية، ص١٧٦؛ بلاغة القرآن، ص٢٨.

٣. النور. ٣٥.

٤. ذكر الزمخشري في الكشاف، ج ٣، ص٢٤٢ عن عليّ أمير المؤمنين‌عليه‌السلام ﴿اللّٰهُ نُورُ ٱلسَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ أي نشر فيها الحقّ وبثّه، فأضاءت بنوره، أو نوّر قلوب أهلها به.

٥. إبراهيم: ١٨.

٦. النور: ٣٩.

صالحة نافعة لهم في الآخرة، كالسراب الذي يرى في الصحراء انعكاسَ ضوء الشمس على الأرض فيظنّه ماءً.

وكقوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا ٱلتَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ ٱلْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً﴾[١].

شبّه اليهود حيث لم ينتفعوا بما في التوراة من الدلالة على الإيمان بمحمّد ﷺ، والإلماع إلى بعثته بالحمار الذي يحمل الكتب ولا يدري ما فيها. ووجه الشبه عدم الانتفاع بما هو حاصل، وكائن، ففي المشبّه لوحظ جانب اليهود من حملهم التوراة، وعدم انتفاعهم بها، وكون محمولهم وعاء العلم، فانتزع من المجموع هيئةً خاصّةً معقولةً وهي حرمانهم من التوراة مع تحمّل التعب في استصحابه.

وكقول النبي ﷺ: «الحياءُ من الإيمانِ، كالرأسِ من الجَسَدِ»[٢].

وقوله ﷺ: «إيّاكُم والحَسَدَ، فإنَّ الحَسَدَ يَأْكُلُ الحَسناتِ كما تأكُلُ النار الحَطَب»[٣].

وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «الحِلْمُ غِطاءٌ ساتِرٌ، والعَقْلُ حُسامٌ قاطِعٌ، فاسْتُرْ خَلَلَ خُلُقِكَ بِحِلْمِكَ، وقاتِلْ هَواكَ بعَقْلِكَ»[٤].

وقوله عليه السلام: «[يا بنيَّ] إيّاكَ ومُصادَقَةَ الكذّابِ، فإنّهُ كالسَّرابِ يُقَرِّبُ عَلَيْكَ البعيدَ، ويُبَعِّدُ عليكَ القَريبَ»[٥].

وقول الإمام الباقر عليه السلام: «الايمانُ ثابِتٌ في القَلْبِ، واليقينُ خَطَراتٌ. فَيَمُرُّ اليَقينُ بالقلبِ فيصيرُ كأنَّهُ زُبُرُ الحديدِ، ويَخْرُجُ منه فيصيرُ كَأَنَّهُ خِرْقَةٌ باليةٌ»[٦].

وقول أبي العلاء:

وكالنارِ الحياةُ فَمِنْ رَمادٍ ... أواخِرُها وأَوَّلُها دُخانُ[٧]

---

١. الجمعة: ٥.

٢. صحيح البخاري، إيمان ١٦؛ صحيح مسلم، إيمان ٥٧ـ٥٩، سنن أبي داود، سُنة ١٤.

٣. العمدة، ج ١، ص٥٠٨؛ وهج الفصاحة، ص٣٨٦؛ سنن ابن ماجه، الزهد ٢٢.

٤. نهج البلاغة، قصار الحكم ٤٣٤.

٥. نهج البلاغة، قصار الحكم: ٣٨.

٦. بحار الأنوار، ج٧٨، ص١٨٥.

٧. البيت في سقط الزند، ص ٦٤؛ الإيضاح، ص٨٨؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص ٢٢؛ التبيان (للطيبي)، ص١٨٤؛ المصباح، ص١٨ بلا عزو.

وقول ابن منير الطرابلسي:

زَعَـمٌ كَـمُنْبَلِجِ الصَـباحِ وَراءَهُ عَزْمٌ كَحَدِّ السَّيفِ صادِق مَـقْتَلا

وقول الآخر:

الرأيُ كـالليلِ مُسْـودٌّ جـوانِـبُهُ واللّيلُ لا يَـنْجَلي إلّا بـإصْباحِ[١]

وقول البارودي:

والدَّهْرُ كالبَحْرِ لا يَـنْفَكُّ ذا كَـدَرٍ وإنّـما صَـفْوَهُ بَـيْنَ الوَرَى لمَـعُ

إنَّ الحـياةَ لثـوبٌ سـوفَ نَـخْلَعُهُ وكـلُّ ثـوبٍ إذ مـا رَثَّ يَـنْخَلِعُ[٢]

أهمّيّة هذا التشبيه

إنّ دور الصورة في الأدب هو تمثيل المعاني المعقولة محسوسة حـيث تـؤدّي وظيفتها في تحريك النفس، وتوضيح المـعنى بـعد نـقله إلى العـيان حـيّاً، يـقول عبدالقاهر الجرجاني: «إنّ أُنس النفوس موقوف على أن تُخرجها مـن خـفيّ إلى جليّ، وتأتيها بصريح بعد مكنّى، وأن تردّها فـي الشـيء تُـعلّمها إيّـاه إلى شـيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتُها به في المعرفة أحكـم، نـحو أن تـنقلها عـن العـقل إلى الإحساس، وعمّا يُعلم بالفكرة إلى ما يُعلم بـالاضطرار والطـبع، وعـلى حـدّ الضرورة يفضُل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوّة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، كما قالوا: «ليس الخبر كالمعاينة» و«لا الظنُّ كاليقين»، فلهذا يحصل بهذا العلم هذا الأنس، أعني الأنس من جهة الاستحكام والقوّة... ومعلوم أنّ العلم الأوّل أتى النفس عن طريق الحواسّ والطباع، ثمّ من جهة النـظر والرؤيـة، فـهو أمسُّ بها رَحِماً، وأقوى لديها ذممًا، وأقدم لها صحبةً، وإذا نقلتها في الشيء بمَثَله عن المُدْرَك بالعقل المحض، وبالفكرة في القلب إلى ما يُدرك بالحواسّ، أو يُعلم بالطبع، وعلى حدّ الضرورة، فأنت كمن يتوسّل إليها للغريب الحـميم، وللـجديد الصـحبة

١. في البلاغة العربيّة، ص٥١.

٢. المصدر.

بالحبيب القديم»[١].

فعبد القاهر يُرجِع جمالَ هذا الضرب من التشبيه إلى قدرته التصويريّة على تقديم المعنى أمام الأعين، وفي الأذهان بإخراجه من خفيّ إلى جليّ، وبما يوجبه تقدم الإلف، واقتران المعنوي بالحسّي، وبالنقلة من العقل إلى الإحساس، وما ينتج عن ذلك من متعة حيّة ونابضة، فهذه الفكرة هي «دقّة بالغة في إدراك الحقائق الأدبيّة، بل الحقائق النفسيّة؛ إذ تنبّه إلى أنّ الإنسان يتمثّل الحسّيّات بأقوى ممّا يتمثّل العقليّات لتقدّمها في مدركاته، ولشدّة إلف النفس لها حتى لتصبح كأنّها عشيره أو صديقهُ»[٢].

وكذلك انتبه عبد القاهر إلى أنّ تعقيب المعاني به ـ لاسيّما قسم التمثيل منه ـ يضاعف قواها في تحريك النفوس إلى المقصود بها مدحاً كانت أو ذمّاً، أو افتخاراً، أو غير ذلك.

ويتحقّق ذلك بتلمّس الفرق بين قولنا: «أرى قوماً لهم مَنْظَر وليس لهم مخبر» وتقطع الكلام، وبين أن نُتْبِعَه بنحو قول ابن لَنْكَك:

في شَجَرِ السَرْوِ مِنْهُمْ مَثَلٌ   لَـهُ رُواءٌ وَما لَهُ ثَمَرُ[٣]

إذ تزايد شرف الكلام في الحالة الثانية عليه في الحالة الأولى.

وأشار القزويني إلى قيمة هذا النوع من التصوير بقوله: «ومن الدليل على أنّ للإحساس من التحريك للنفس وتمكين المعنى ما ليس لغيره، أنّك إذا كنت أنت وصاحبٌ لك يسعى في أمر على طرف نهر، وأنت تريد أن تقرّر له أنّه لا يحصل من سعيه على طائل، فأدخلت يدك في الماء ثمّ قلت له: «انظر، هل حصل في كفّي من الماء شيء؟ فكذلك أنت في أمرك» كان لذلك ضربٌ من التأثير في النفس، وتمكين المعنى في القلب على القول المجرّد»[٤].

---

١. انظر: أسرار البلاغة، ص١٠٨ـ١٠٩.

٢. أسرار البلاغة، ص١٠٤.

٣. أسرار البلاغة، ص١٠٤؛ الإيضاح، ص١٦٦.

٤. الإيضاح، ص٣٣٢.

◻ اللون الرابع المشبَه حسّي والمشبَه به عقلي

كقول الصاحب بن عبّاد حين أهدى العطر إلى القاضي الجرجاني:

يا أيُّها القاضِي الذي نَفْسِي لَهُ فِي قُرْبِ عَهْدِ لقائِهِ مُشْتاقَه
أُهْدِيَتْ عِطْراً مِثْلَ طيبِ ثَنائِهِ فَكَأنّما أُهْدِيَ لَهُ أَخْلاقَه[١]

فهنا شبّه الشاعر العطر وهو من المشمومات بطيب الثناء وهو ممّا لا يدرك بإحدى الحواسّ الخمس الظاهرة. شبّه العطر بالقاضي؛ ليوهم أنّه أصل في الطيب، وأحقّ منه.

يقول البلاغيّون: إنّ تشبيه المحسوس بالمعقول إنّما يقوم على أساس تقدير المعقول محسوساً، وجعله كالأصل لذلك المحسوس على طريقة المبالغة بأن نتخيّل المعقول محسوساً، ونفترضه أصلاً في وجه الشبه، ومن هذا الضرب قول أبي تمّام:

وفَتَكْتُ بالمالِ الجَزيلِ وبالعِدا فَتْكَ الصَبابَةِ بالمُحِبِّ المُغْرَمِ[٢]

فقد شبّه الفتك بالمال الجزيل وبالعدا وهو أمر حسّي بفتك العشق بالعاشق وهو أمر عقلي.

وقول أبي طالب الرقّي:

وَلَقَدْ ذَكَرْتُكَ والظَلامُ كَأنَّهُ يَوْمُ النَوى وفؤادُ مَنْ لَمْ يَعْشَقِ[٣]

شبّه الظلام وهو شيء محسوس بيوم الفراق والفؤاد الذي لا يعشق، وكلاهما أمران معنويّان.

---

١. ديوان الصاحب، ص٢٥٣؛ أسرار البلاغة، ص٢١٦؛ نهاية الإيجاز، ص١٩١ـ١٩٢؛ اليتيمة، ج ٣، ص١٧٨؛ الطراز، ج ١، ص٣٠٧؛ حسن التوسّل، ص ١١٠؛ أنوار الربيع، ج ٥، ص ٢٠٤؛ الإيضاح، ص ١٧١.
طيب الثناء: يكون أمراً عقليّاً فيما إذا كان المدرك فيه من العقليّات، أي المعاني الكلّيّة، كإدراك القوّة العاقلة شرف العلم.

٢. الطراز، ج ١، ص٣٠٦.

٣. أسرار البلاغة، ص ٢١٠؛ اليتيمة؛ ج ١، ص٢٨٢؛ نهاية الإيجاز، ص ١٩٠؛ المفتاح، ص١٤٦؛ الطراز، ج ١، ص٣٠٦؛ المفتاح، ص٤٥١؛ أنوار الربيع، ج ٤، ص٨٩؛ حسن التوسل، ص١٠٩.

وقول ابن طباطبا:

كأنَّ انْتِضاءَ البَدْرِ من تَحْتِ غَيْمةٍ ... نجاءٌ مِنَ البأساءِ بَعْدَ وُقُوعِ[١]

شبّه انحسار البدر من تحت الغيوم بالخلاص من الشدّة[٢].

وهذا الضرب من التشبيه لم يقع في القرآن ممّا حدا بالرازي على منعه مطلقاً بحجّة أنّ العقل مستفاد من الحس، فيقول: تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز؛ لأنّ العلوم العقليّة مستفادة من الحواسّ، ومنتهية إليها، ولذلك قيل: من فقد حسّاً فقد فقد علماً، وإذا كان المحسوس أصلاً للمعقول، فتشبيهه به يكون جعلاً للفرع أصلاً، والأصل فرعاً، وهو غير جائز، ولذلك لو حاول محاولٌ المبالغة في وصف الشمس بالظهور، والمسك بالطيب، فقال: الشمس كالحجّة في الظهور، والمسك كخُلُقِ فلانٍ في الطيب كان سخيفاً من القول»[٣].

ولذا علّل الرازي حسن التشبيه في تلك الشواهد الشعريّة قائلاً: «واعلم، أنّ الوجه الحَسَن في حُسْن هذه التشبيهات أن يُقدّر المعقول محسوساً، ويجعل كالأصل في ذلك المحسوس على طريق المبالغة، وحينئذ يصحّ التشبيه»[٤].

ولكنّا لا نوافق الرازي على رأيه وذلك لوجوه:

الوجه الأوّل: انّ من العلوم العقليّة ما هو أوضح من العلوم الحسّيّة، كما هو الحال بالنسبة لبعض الأوّليّات، ككون: «الكلّ أكبر من الجزء»؛ فإنّه أوضح عند العقل من رؤية انكسار القلم الموضوع في قدح الماء، وهكذا.

الوجه الثاني: انّا لا نشكّ في صحّة التشبيه المقلوب وبلاغته مع أنّ المشبّه به هو

---

١. أسرار البلاغة، ص٢١٢؛ نهاية الإيجاز، ص١٩١؛ الطراز، ج ١، ص٢٨٣ و٣٠٧؛ المفتاح، ص٤٥٢ بلا غرو؛ الايضاح، ؛ وشعر ابن طباطبا، ص ٧٤؛ المصباح، ص١١١؛ حسن التوسّل، ص ١١٠. والانتضاء: الانكشاف، والنجاء: الخلاص؛ والبأساء: الشدّة.

٢. قال الخطيب القزويني: فإنّه لمّا رأى الخلاص من شدّة يشبه بخروج البدر من تحت الغيم بانحساره عنه قلب التشبيه ليرى أنّ صورة النجاء من البأساء ـ لكونها مطلوبة فوق كلّ مطلوب ـ أعرف من الصورة انتضاء البدر من تحت غيمة.

٣. نهاية الإيجاز، ص ١٩٠.

٤. المصدر، ص ١٩٢.

الأصل والمشبّه هو الفرع، فإذا جاز هذا فَلِمَ لا يجوز تشبيه الحسّي بالعقلي؟

ولعمري لئن كان مجرّد ادّعاء أقوائيّة وجه الشبه في المشبّه كافياً في صحّة التشبيه المقلوب، فليَكْفِ هذا في مقامنا بدعوى كون الأمر العقلي أقوى من الحسّي بلا تجشّم؛ لتقدير كون العقلي حسّيّاً.

الوجه الثالث: أنّ استحسان هذا التشبيه وبلاغته من الأمور المبتنية على الذوق السليم، والسليقة القويمة، ولا تبتني على ما قاله علماء المنطق أو الفلاسفة، فلربّما استحسن الذوق العربي تصوير بعض الأمور المستحيلة، أو استقبح بعض ما هو واقع في عالم الخارج؛ خلافاً للبيانات العقليّة؛ إذ لكلّ وجهة ولكلّ منهج وهدف خاصّ به، ولذا وقع هذا التشبيه من أناس لم يخطر على بالهم أبداً حديث تقدير العقلي حسّيّاً.

● المبحث الثاني: ألوان الطرفين بحسب تعدّدهما

يقسّم التشبيه باعتبار تعدّد أحد الطرفين أو كليهما إلى أربعة ألوان:

اللون الأوّل: التشبيه الملفوف.

اللون الثاني: التشبيه المفروق.

اللون الثالث: تشبيه التسوية.

اللون الرابع: تشبيه الجمع.

□ اللون الأوّل: التشبيه الملفوف

الذي تتقابل فيه المشبّهات في جانب والمشبّهات بها في جانب آخر بحيث يؤتى بالمشبّهات معاً على طريق العطف أو غيره، ثمّ يؤتى بالمشبّهات بها كذلك. وقد يعكس الأمر بأن يؤتى بالمشبّهات بها أوّلاً بطريق العطف أو غيره، ثمّ بالمشبّهات.

ومن تعدّد الطرفين ومجيئهما معطوفين قول امرئ القيس في وصف العقاب:

كأنَّ قُــلُوبَ الطَــيْرِ رَطْـباً وَيـابِساً   لَدَى وَكْرِها العُنّابُ والخَشَفُ البالي[١]

شبّه الرطب الطريّ من قلوب الطير بالعنّاب في شكله وحجمه ولونه، واليابس العتيق منها بالخَشَف البالي في شكله وحجمه ولونه كـذلك؛ إذ ليس لاجـتماعهما هيئةٌ مخصوصة يُعْتَدّ بها ويقصد تشبيهها، فقد جمع بين المشبّهين في الشطر الأوّل من البيت بطريق العطف، كما أنّه قد جمع بين المشبّهين في الشطر الثاني، ولذا قال عبد القاهر: إنّه إنّما يتضمّن الفضيلة من حيث اختصار اللفظ، وحسن الترتيب فيه، لا أنّ للجمع فائدة في عين التشبيه[٢].

وقول الشاعر:

تَـبَسُّمٌ وقَـطُوبٌ فـي نَـدىً وَوَغـىً   كالغَيْثِ والبَرْقِ تَحْتَ العارِضِ البَرْدِ[٣]

ففي الشطر الأوّل تشبيهان: الأوّل: تبسّم الممدوح، وذلك في نداه وكرمه. والثاني: تقطّب وجهه في الوغى والحرب، وذكر في الشطر الثاني المشبّه به لكلّ من هذين وهما: الغيث والبرق، ويعنون به ما يكون من لمعان السيف في شدّة الوغى.

وقول ابن رشيق:

بِــفَرْعٍ وَوَجْـهٍ وَقَـدٍّ وَرِدْفٍ   كَلَيْلٍ وَبَدْرٍ وَغُصْنٍ وَحُـقْفِ

فشبّه الشعر بالليل، والوجه بالبدر، والقدّ بالغصن، والردف بالحقف ـ وهو كثيب الرمل ـ تشبيهاً مرسلاً مجملاً.

وعكس ذلك قول ابن المعتزّ:

لَــيْلٌ وَبَــدْرٌ وغُـصْنٌ   شَــعْرٌ وَوَجْــهٌ وَقَــدٌّ

١. الخشف: أردا التمر، والضعيف الذي لا نوى له، أو اليابس الفاسد. انظر: ديوانه، ص٣٨؛ دلائل الإعجاز، ص١٢٧ و٤٦٧؛ أسرار البلاغة. ص١٧٧ـ١٧٨؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص ٨٠؛ الطراز، ج ١، ص ٢٩١. (انظر ص ٤٥).

٢. انظر: أسرار البلاغة، ص١٧٧ـ١٧٨.

٣. ديوانه، ج ٢، ص ٣٣؛ الصناعتين، ص٢٥٦؛ المثل السائر، ج ١، ص ٤٠١؛ الطراز، ج ١، ص ٢٩١؛ التبيان، ص١٨٥؛ فقد جمع البحتري في بيته هذا حالتي ممدوحه عند الجواد والغضب معاً، واستطاع أن يقرّب الصورة بتشبيهه حالتيه باجتماع الرعد المزمجر، والبرق تحت الغمام، وإنّما ساعده على ذلك روعة التشبيه (التصوير البياني، ص١٢٩).

خَــــمْرٌ وَدُرٌّ وَوَرْدٌ   رِيــقٌ وَثَــغْرٌ وَخَــدٌّ[١]

شبّه في البيت الأوّل الشعر بالليل، والوجه بالبدر، والقدّ بالغصن. وشبّه في البيت الثاني الريق بالخمر، والثغر بالدرّ، والخدّ بالورد.

فجاء تشبيهه مقلوباً بليغاً شبّه فيه ثلاثة بثلاثة.

□ اللون الثاني: التشبيه المفروق

وهو أن يؤتى بمشبّه ومشبّه به ثمّ يؤتى بمشبّه ومشبّه به وهكذا، كقول الإمام عليّ عليه السلام:

فأمّا المَشِيبُ كَصُبْحٍ بَدا   وأمّا الشَّبابُ كَبَدْرٍ أَفَـلْ

شبّه المشيب في إقباله كالصبح الذي بدا إشراقه. وشبّه الشباب في زواله كالبدر الآفل.

وكقول المرقش الأكبر:

النَّشْــرُ مِسْكٌ، والوُجُــوهُ دَنـا   نيرُ، وأطْـرافُ الأكُـفِّ عَـنَمْ[٢]

شبّه النشر والوجوه وأطراف الأكف بالمسك والدنانير والعنم في الاستطابة والصفاء واللين.

وقول ابن سينا:

هَــذِّبْ النَـفْسَ بـالعُلُومِ لتَـرْقى   وذَرِ الكُــلَّ فــهي للكُـلِّ بَـيْتُ
إنّما النَّـفْسُ كـالزُجاجَةِ، والعِلْـ   ـمُ سِــــراجٌ، وحِكْــمَةُ اللهِ زَيْتُ
فــإذا أشْــرَقَتْ فـإنّكَ حَــيٌّ   وإذا أظْـــلَمَتْ فـإنّكَ مَـيْتُ[٣]

فقد جاء بثلاثة تشبيهات متتالية: فالأوّل مرسلٌ مجملٌ، والثاني والثالث من

١. العمدة، ج ١، ص ٢٩٢؛ جواهر البلاغة، ص ٢٦٢ و ٢٦٧؛ مجموع الأدب، ص ١١٧.

٢. المفضليات، الرقم ٥٤؛ الشعر والشعراء، ص ١٢١؛ العمدة، ج ١، ص ٣٢٤؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٤٦؛ دلائل الإعجاز، ص ٤٦٧؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص ٨١؛ الصناعتين، ص ٢٤٩؛ نهاية الإيجاز، ص ١٩٥؛ أنوار الربيع ج ٥، ص ٢٤٢؛ الإيضاح، ص ١٨٩؛ أسرار البلاغة، ص ٢٠١؛ أساس البلاغة ولسان العرب وتاج العروس «نشر». النشر: الرائحة الطيّبة. الدنانير: جمع دينار، والعرب تشبّه الوجه الحسن بالدينار. وأطراف الأكف: المراد بها الأنامل، والعنم: قلم شجرة حجازية ناعمة له ثمرة حمراء تشبّه أصابع الجواري المخضّبة.

٣. البلاغة فنونها وأفنانها، ج ٢، ص ٥٢؛ جواهر البلاغة، ص ٢٦٢؛ الكافي في علوم البلاغة، ج ٢، ص ٣٧٠.

التشبيه البليغ جامعاً في كلّ منها المشبّه مع المشبّه به.

وقول أبي نؤاس:

تَبكي فَتُذْرِي الدُّرَّ مِنْ نَرْجِسٍ وتَمْسَحُ الوَرْدَ بِعُنّابِ[1]

شبّه الدمع بالدرّ؛ لصفائه، والعين بالنرجس؛ لما فيه من اجتماع السواد بالبياض، والوجه بالورد، والأصابع بالعناب.

□ **اللون الثالث: تشبيه التسوية**

وهو أن يتعدّد المشبّه دون المشبّه به، وسُمّي هكذا، لأنّه سُوِّيَ بين المشبّهات في الإلحاق بمشبّه واحد، كقول رشيد الوطواط:

صُدْغُ الحَبيبِ وَحالي كِلاهُما كاللَّيالي

وَثَغْرُهُ في صَفاءٍ وأدْمُعي كاللآلي[2]

شبّه في البيت الأوّل «صدغ الحبيب وحاله بالليالي»؛ ليدلّ على سواد الصدغ وقتوم حالته النفسيّة.

وشبّه في البيت الثاني «ثغر الحبيب»، وهو مقدّم أسنانه ودموع الشاعر «باللآلي»؛ ليدلّ على ما يتمتّعان به من الصفاء والإشراق، وعلى علوّ قدرهما من جهة أخرى.

وقول امرئ القيس:

كأنَّ المُدامَ وصَوْبَ الغَمامِ وَريحَ الخزَامى وَذَوْبَ العَسَلْ

يُعَلُّ بهِ بَرْدُ أنيابها إذا النَجْمُ وَسْطَ السماءِ اعْتَدَلْ[3]

فهو يشبّه ريقها بمزيج من الخمر وماء المطر، وبرائحة نبت الخزامى، والعسل

---

١. ديوانه، ص٥٣؛ الطراز، ج ١، ص ٢٩١؛ التصوير البياني، ص١٢٤ و١٥٣.

٢. الإيضاح، ص١٨٩؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص٨٨؛ حسن التوسّل، ص١١٧؛ أنوار الربيع، ج ٥، ص٢٤٢؛ حدائق السحر، ص١٤٤؛ الإشارات والتنبيهات، ص١٤٨؛ التبيان (للطيبي)، ص١٨٥.
للصدغ إطلاقان: ما بين الأذن والعين، والشعر المتدلّي، وهو المراد هنا. والسواد في حالهِ تخييل. والثغر: الفم والمراد هنا الأسنان.

٣. الطراز، ج ١، ص٢٦٩؛ جواهر البلاغة، ص٢٦٤. الخزامى: نبت طيب الرائحة.

المصفّى على سبيل التشبيه المقلوب زيادةً في إضفاء الصفات الحسّيّة التي تدلّ على الحلاوة والعذوبة.

وقول البحتري:

آراؤكُـم وَوُجُـوهُكُم وسُـيُوفُكُم   في الحادِثاتِ إذا دَجَوْنَ نُـجُومُ[١]

□ اللون الرابع: تشبيه الجمع

وهو عكس تشبيه التسوية، يتعدّد فيه المشبّه به دون المشبّه حيث تجتمع فيه مشبّهات عدّة تعود إلى مشبّه واحد، لذا سمّيَ جمعاً، كقول البحتري:

باتَ نَدِيماً لي حتّى الصَّباحْ   أَغْيَدُ مَجْدُولُ مَكانِ الوِشاحْ
كأنّــما يَــبْسُمُ عَـنْ لُـؤْلؤٍ   مُـنَضَّدٍ أو بَـرَدٍ أو أَقـاحْ[٢]

شبّه أسنان ثغر الحبيب بثلاثة أشياء: اللؤلؤ المنضّد، والبرد، والأقاح. فقد جمع بين اللؤلؤ والبرد والأقاحي؛ ليشبّه بها شيئاً واحداً هو هذه الأسنان البيضاء المنضّدة اللامعة التي تزيّن ثغر الحبيب.

وقوله أيضاً:

ذاتُ حُسْـنٍ لو اسْـتزادَتْ مِـنَ الحُسْـ   ـنِ إليــهِ لمــا أصــابَتْ مَـزِيدا
فَـهِيَ كـالشّمْسِ بـهجةً والقَـضِيبُ الـ   ـلَدْنُ قَـدّاً والرِّيـم طَـرفاً وجِـيدا[٣]

---

١. الإيضاح، ص٢٦٨؛ ذكره في علم البديع في قسم اللف والنشر؛ نهاية الارب، ج ٧، ص ١٣٠؛ المصباح، ص٢٠٩؛ تحرير التحبير، ص١٨٩؛ الطراز، ج ٣، ص٨٨.

٢. الإيضاح، ص ١٩٠ و ٢٠٠؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص٨٨؛ الموازنة، ج ٢، ص١٠٦؛ العمدة، ج ١، ص٤٩٦؛ حسن التوسل، ١١٩؛ ديوان البحتري، ج ١، ص ٤٣٥. وفيه «يضحكُ» بدل «يبسِم» و«منظم» بدل «منضّد»؛ خاص الخاص، ص ٩٨؛ التشبيهات، ص٦ـ١٠؛ الموازنة، ج ٢، ص١٠٦؛ والبيت الثاني في الإشارات والتنبيهات، ص١٤٨ و١٥٩؛ والمصباح، ص١٦٨. الأغيد: الناعم اللين. المجدول: من الجدل وهو الفتل والإحكام، فالمجدول هو المحكم المطوي المدمّج، أي المدخل بعضه في بعض غير مسترخ، والمراد هنا لازمه، أي ضامر الخصر والبطن. الوشّاح: أديم عريض يرصّع بالجواهر وتشدّه المرأة بين عاتقها وخصرها، وأراد به المنطقة. المنضّد: المنظّم المؤلّف. البرد: حبّ الغمام. الأقاح: جمع أقحوانة، وهي نبات أوراق زهرة مفلّجة صغيرة تشبه بهذا الأسنان.

٣. ديوانه. ج ٢، ص ٦١؛ الطراز، ج ١، ص٣٤٦؛ التبيان (للطيبي)، ص ١٨٥؛ جواهر البلاغة، ص٢٦٣؛ التصوير البياني. ص١٠٣ و١٤١.

شبّه الشاعر في البيت الثاني هذه المرأة بثلاثة أشياء: الشمس، والقضيب والريم، ومن ثمّ فالمشبّه شيء واحد والمشبّه به متعدّد.

وقول الحريري:

يـفترُّ عـن لؤْلؤٍ رَطْبٍ وَعَـنْ بَـرَدٍ   وَعَنْ أُقاحٍ وَعَنْ طلْعٍ وَعَنْ حَبَبِ[١]

شبّه فيه ثغر الحبيب ضمناً[٢] بخمسة أشـياء: اللـؤلؤ الرطب، والبـرد والأقـاح، والطلع، والحبب.

وقول الصاحب بن عباد في وصف أبيات أُهدِيت له:

أتــــتني بـــــالأمْس أبــياتُهُ   تـعلّل روحـي بـروح الجـنانِ
كبُرْدِ الشـبابِ وبَـرْدِ الشَـرَاب   وظـــلّ الأمـــانِ وَنَـيْلِ الأمـانِ
وعَـــهْدِ الصـبى ونسـيم الصِّـبا   وصفو الدنـانِ ورَجْـع القـيانِ[٣]

إذ شبّه أبياته بثمانية أمور. كما هي واضحة في البيتين الأخيرين.

وقول الشاعر:

العُــــمْرُ مِــــثْلَ الضَــــيْـــــ   ـفِ أو كالطيفِ ليسَ لَهُ إقامَه[٤]

شبّه العُمْر مرّة بالضيف الذي مهما أطال المقام فزيارته عابرة ومؤقّتة، ومرّة هو الطيف الذي يخطر في البال وقتاً قصيراً ثمّ لا يلبث أن يختفي فكلاهما ـ على حدّ تعبير الشاعر ـ ليس له إقامة.

وقول آخر:

أفْـــدِي حـــبيباً لَـهُ بــدائــعُ أو   صافٍ تَـعالَتْ عَـنْ كُـلِّ مـا أَصِـفُ

---

١. يفتر: بمعنى يبتسم حتى تبدو أسنانه. ووصف اللؤلؤ بالرطب، لكثرة مائه وصفائه. والطـلع: ثـمرة النـخل أوّل ظهورها. والحبَبَ: الفقاعات.

٢. أي يضحك ضحكاً حسناً عن ثغر مثل اللؤلؤ... فالمشبّه مقدّر في نظم الكلام، وكـذلك بـيت البـحتري، كأنّـما يبتسم تبسّماً كتبسّم المذكورات، والمراد بـتبسّمها هـيئاتها مـجازاً، ولا يـمكن الالتـزام بكـونها اسـتعارة؛ لأن الاستعارة لا تلائم أداة التشبيه.

٣. الرُوح: ما به حياة النفس، الرَوْح: نسيم الريح. الجنان: الفردوس. البُرْدُ: ثوب معروف كنّي به عن الصفاء. البَرْدُ: بمعنى البرودة. النيل: الإصابة. الصبا: ريح معروفة. الدنان: جمع دِن: الرقود. القيان: جمع قـينة وهـي الجـارية المغنيّة.

٤. جواهر البلاغة، ص ١٦١.

كالبدرِ يَـعْلُو والشـمسِ تشـرقُ والـ ـــغزالِ يـــعطو والغُـصْنِ يَـنْعَطِفُ[١]

● المبحث الثالث: ألوان الطرفين من حيث إفرادهما وتركيبهما

اللون الأوّل: تشبيه طرفاه مفردان.

اللون الثاني: تشبيه طرفاه مركّبان.

اللون الثالث: تشبيه طرفاه مختلفان.

□ اللون الأوّل: تشبيه طرفاه مفردان مطلقان أو مقيّدانِ وهما:

أ) **المفردان المطلقان**: أن يكون المشبّه مفرداً مطلقاً والمشبّه به مـفرداً مـطلقاً ـأيضاً ـ بأن يدلّ كلّ من الطرفين على الصورة البسيطة المكوّنة من أمر واحدٍ غير مقيّد بمتمّمات من الحال، أو النعت، أو الظرف، أو غير ذلك ممّا يكون له تأثير في وجه الشبه.

فقولنا: «أنت كالبحر»، و«الفارسان أسدان»، و«الرجـال كـالنجوم»، تشـبيهات مطلقة مفردة.

وقول الشاعر:

تَأَمَّلْ إذا ما نِـلْتَ بـالأَمْسِ لَـذَّةً فأفْـــنَيْتَها هَـلْ أَنْتَ إلّا كـحالِمِ[٢]

وأمّا ما يذكر مع أحد الطرفين ـ من القيود ـ مع عدم تأثيره في وجـه الشـبه، فلا يوجب التقييد، كتشبيه كلّ من الرجل والمرأة باللباس في قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِباسٌ لَـهُنَّ﴾[٣] حيث لا دخل لقوله لكم ولهنّ في التشـبيه؛ لعـدم تـوقّف الاشتمال والصيانة عليهما.

---

١. في البلاغة العربيّة، ص٥٤.

٢. علم أساليب البيان، ص١١٢.

٣. البقرة: ١٨٧. لأنّ كلّ واحد يشتمل على صاحبه عند الاعتناق كـاللباس، أو لأنّ كـلّ واحـد يـصون صـاحبه بالتزوج ويمنعه عن الفجور كاللباس الساتر للعورة. والفرق بين الوجهين أنّ وجه الشبه في الأوّل هو الاشتمال، وفي الثاني الصيانة.

وقوله تعالى: ﴿وَجِفانٍ كَالْجَوابِ﴾[1].

شبّه القدور بالأحواض في سعتها وضخامتها.

وكلّ منهما مفرد مطلق.

وقوله تعالى: ﴿بِماءٍ كَالْمُهْلِ﴾[2].

أي الماء الذي يقذف على وجوه الكافرين شبيه بالعناصر المعدنيّة الذائبة، أو الزيت المغلّي، وكلّ منهما مفرد مطلق.

وقوله تعالى: ﴿وَهِىَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَالْجِبالِ﴾[3].

أي أنّ كلّ موجة منه هي كالجبل في تراكمها وارتفاعها.

وقول النبي ﷺ: «النّاسُ مَعادِنُ»[4].

شبّه الناس بالمعادن في أنّها تحتاج في معرفتها إلى بحث، وفي اختلاف طبائعها إلى نظر.

قوله ﷺ: «الصَّوْمُ جُنَّةٌ»[5].

شبّه الصوم بالجُنّة التي تقي الإنسان ممّا يصيبه من السهام ونحوها.

وقول الإمام عليّ عليه السلام: «المُنَجِّمُ كالكاهِن، والكاهِنُ كالساحِرِ، والساحِرُ كالكافِرِ»[6].

وقوله عليه السلام في الشقشقيّة: «فصاحِبُها كراكِبِ الصَّعْبَةِ، إنْ أشْنَقَ لها خَرَمَ، وإنْ أسْلَسَ لها تَقَحَّم»[7].

---

١. سبأ: ١٢.

٢. الكهف: ٢٩.

٣. هود: ٤٢.

٤. رواه البخاري، ج ٦، ص ٧٦؛ مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٤٣؛ المجازات النبوية، ص ١٣٤ـ١٣٥.

٥. المجازات النبوية، ص ١٨٩.

٦. نهج البلاغة، الخطبة: ٧٩.

٧. المصدر، الخطبة: ٣؛ الصعبة من الإبل: لا تنقاد بسهولة ليس بذلول. أشنق البعير وشنّقه: كفّه بزمامه حتّى ألصق ذِفْراه (العظم الناتئ خلف الأذن) بقادم الرحل. خرم: قطع. أسلس: أرخى. تقحّم: رمى بنفسه في القحمة، أي الهلكة.

وقول امرئ القيس:

وكَشْحٍ لطيفٍ كـالجَدِيلِ مُـخَصَّرٍ وساقٍ كأُنْبُوبِ السَّـقِيِّ المُـذَلَّلِ[١]

شبّه خصرها بلينه وتعطّفه بالزمام المجدول المتثنّي.

وشبّه ساقها بأُنبوب البردي النابت بجانب النخل المسقي، فيظلّله النـخل مـن الشمس، فيحفظ صفاء لونه ورونقه، والوجه هو البياض.

فلطافة الكشح وتخصّر الجديل لا دخل لهما في وجه الشبه وهو اللين، وكذلك السقي المذلّل لا دخل له في البياض.

وقول النابغة يخاطب النعمان مادحاً، ومعتذراً:

فإنّكَ شَـمْسٌ والمـلُوكُ كـواكِبُ إذا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَـوْكَبُ[٢]

فيه تشبيهان إذ شبّه في الأوّل النـعمان بـالشمس، وشـبّه فـي الثـاني المـلوك بالكواكب. فكلّ طرف من أطراف التشبيهين يدلّ على الصورة البسيطة المكوّنة من أمر واحد، وهو المطلق من أيّ قيد.

ب) **المفردان المقيّدان** وهو أنّ المشبه مفرد والمشبّه به مفرد، لكن يـرتبطان بقيود من متمّمات الجمل ممّا له علاقة بوجه الشبه.

والتقييد يكون إمّا بالوصف، أو بالإضافة، أو المفعول، أو الحال، أو الظرف، أو بغير ذلك. ويشترط في القيد أن يكون له تأثير في وجه الشبه، سواء كان ملفوظاً أو مقدوراً في نظم الكلام، كقوله تعالى: ﴿كَلِمَةً طَـيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَـيِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَفَرْعُها فِى ٱلسَّماءِ﴾[٣].

ذكر الله تعالى في هذا التشبيه شجرة موصوفة بأربع صفات. ثمّ شـبّه الكـلمة الطيّبة بها. الصفة الأولى كونها «طيبة»، والثانية كون «أصلها ثابت». والثالثة كـون

---

١. شرح القصائد السبع الطوال (لابن الأنباري)، ص٦٤. الكشح: الخصر. اللطيف: الصغير الضامر. والجديل: الزمام يتّخذ من السيور، فيجيء حسناً ليناً يتثنّى. أي كشحها يتثنّى. أنظر: الطراز، ج ١، ص٢٨٨.

٢. ديوانه، ص٥٦؛ أسرار البلاغة، ص١٦٠؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٦٠.

٣. إبراهيم: ٢٤.

«فرعها في السماء». والرابعة كونها «دائمة الثمر». ووجه الشبه الرسوخ والشموخ والدوام والعطاء؛ وذلك لأنّ الشجرة لا تكون شجرة إلّا بثلاثة أشياء: عرق راسخ، وأصل قائم، وفرع عالٍ. كذلك الإيمان لا يتمّ إلّا بثلاثة أشياء: تصديق بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالأبدان، ووجود الصفات الثلاثة في جانب المشبّه به حسّيّة بينما هي في جانب المشبّه معنويّة. والقيود المذكورة لها دخل في التشبيه؛ لتوقّف تحقّق وجه الشبه عليها.

وقوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ عادٌ فَكَيْفَ كانَ عَذابِي وَنُذُرِ * إِنّا أَرْسَلْنا عَلَيْهِمْ رِيحاً صَرْصَراً فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ * تَنْزِعُ ٱلنّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ * فَقالُوا أَبَشَراً مِنّا واحِداً نَتَّبِعُهُ إِنّا إِذاً لَفِي ضَلالٍ وَسُعُرٍ * أَءُلْقِيَ الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنا بَلْ هُوَ كَذّابٌ أَشِرٌ * سَيَعْلَمُونَ غَداً مَنِ ٱلْكَذّابُ ٱلأَشِرُ * إِنّا مُرْسِلُوا النّاقَةِ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِرْ * وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْماءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ * فَنادَوْا صاحِبَهُمْ فَتَعاطىٰ فَعَقَرَ * فَكَيْفَ كانَ عَذابِي وَنُذُرِ * إِنّا أَرْسَلْنا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً واحِدَةً فَكانُوا كَهَشِيمِ ٱلْمُحْتَظِرِ﴾[٢].

فكأنّ قوم عاد لعظم أجسامهم وكمال قوتهم يتصدّون لمقاومة الريح، لكن قوّتها الشديدة صرعتهم وألقتهم على الأرض، كأنّها قلعت أعجاز نخل منقعر[٣].

وكذلك شبّه قوم ثمود ـ حين نزل عليهم العذاب ـ بالشجر اليابس المنكسر الذي يتّخذه من يعمل الحظيرة لأجلها، أو كالحشيش اليابس الذي يجمعه صاحب الحظيرة لماشيته في الشتاء.

وقول النبيّ ﷺ: «فَضْلُ العالِمِ على العابِدِ كَفَضْلِ القَمَرِ ليلةَ البَدْرِ على سائِرِ الكَواكَبِ»[٤].

---

١. القمر: ١٨ـ٢٠.

٢. القمر: ٢٣ـ٣١.

٣. ومن دقّة النظم في هذه الآية صدّرت بكلمة «تنزع» وجاء عجزها وصف النخل بكلمة «منقعر»؛ لأنّ النزع والانقراع بمعنىً، وقد تعلّق النزع في الصدر بالناس، والانقراع في العجز بالنخل المقلوع من مغارسه؛ لأنّهما في الشبه سواء.

٤. مختار الأحاديث النبويّة، ص١٠٣؛ وهج الفصاحة، ص٥٠٧.

فالمشبّه هو العالم المقيّد بكونه أفضل من العابد والمشبّه به هو ليلة البدر المقيّدة بكونها أفضل سائر الكواكب في إشراقها، ووجه الشبه هو التسوية بين الفضل وعدمه وهو متوقّف على اعتبار هذين القيدين.

وقوله ﷺ: «مَثَلُ أهْلِ بيتي مِثْلُ سَفينةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَ فيها نجا، ومن تَخَلَّفَ عنها غَرَقَ»[١].

وقوله ﷺ: «فَضْلُ القرآن على سائرِ الكلامِ كفَضلِ الرحمنِ على سائرِ خَلقِهِ»[٢].

وقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «الداعي بلا عَمَلٍ كالرامي بلا وَتَرٍ»[٣].

فالمشبّه هو الداعي المقيّد بكونه بلا عمل؛ والمشبّه به هو الرامي المقيّد بكونه بلا وترٍ. فالداعي الذي لا يعمل بما يدّعيه لا فائدة منه، كما أنّ الرامي الذي يدّعي حسن الرماية لا يملك الوتر لا فائدةَ منه؛ لأنّ وجه الشبه فيه هو التسوية بين الفعل وعدمه وهو موقوف على اعتبار هذين القيدين.

وقوله عليه السلام: «فإنَّ العالِمَ العامِلَ بغيرِ عِلْمِهِ كالجاهِلِ الذي لا يَسْتَفِيقُ مِنْ جَهْلِهِ»[٤].

وقوله عليه السلام: «الولدُ العاقُّ كالإصْبعِ الزائدةِ، إن تُرِكَتْ شانَتْ، وإنْ قُطِعَت آلَمَت».

وقول الشاعر:

إنّي وَتَـزْييني بِـمَدْحِي مَـعْشَراً ... كَـمُعَلِّقٍ دُرّاً عـلى خِـنْزِيرِ[٥]

فإنّ المشبّه فيه هو المتكلّم بقيد اتّصافه «بتزيينه بمدح معشراً»، فمتعلّق التزيين أعني قوله: «بمدحي» داخل في المشبّه.

والمشبّه به من يعلّق درّاً بقيد أن يكون تعليقه إيّاه على خنزير.

ووجه الشبه مأخوذ من مجموع المصدر وما في صلته وهو «أنّ كلّ واحد منهما يضع الزينة حيث لا يظهر لها أثر؛ لأنّ الشيء غير قابل للتحسين»[٦].

---

١. نهج الفصاحة، ص ٥٦٠؛ وهج الفصاحة، ص ٦٢٨.
٢. الجامع الصغير، ج ٢، ص ٢١٤.
٣. نهج البلاغة. قصار الحكم ٣٣٧.
٤. نهج البلاغة. الخطبة: ١١٠.
٥. أسرار البلاغة، ص ١٨٣؛ الإيضاح، ص ١٨٦؛ البلاغة والتطبيق، ص ٢٩٣.
٦. أسرار البلاغة، ص ١٨٤.

وقول من قال: «الساعي بغيرِ طائلٍ كالراقمِ على الماءِ»، فالمشبّه هو الساعي المقيّد بأن لايحصل من سعيه على شيء. والمشبّه به هو الراقم المقيّد بكون رقمه على الماء؛ لأنّ وجه الشبه هو التسوية بين الفعل وعدمه وهو موقوف على اعتبار هذين القيدين.

ج) المفردان المختلفان في التقييد وعدمه:

أن يكون أحدهما مطلقاً والآخر مقيّداً أو العكس.

مثال المشبّه المطلق مع كون المشبّه به مقيّداً قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَالفَرَاشِ المَبْثُوثِ * وَتَكُونُ ٱلجِبالُ كَالعِهْنِ ٱلمَنْفُوشِ﴾[١].

فالمشبّه هو الناس وهو مطلق، وأمّا المشبه به، فهو الفراش المقيّد بكونه مبثوتاً؛ لأنّ الهيئة الحاصلة من انتشار الكثرة الكاثرة والتطاير في اتّجاهات شتّى ـ وهو وجه الشبه ـ لا تتحقّق إلّا بقيد كونها في العهن المنفوش، وكذا فإنّ الجبال مطلق وهو المشبّه، وأمّا المشبه به، فهو العهن المقيّد بكونه منفوشاً؛ لأنّ الهيئة الحاصلة من التفتت والانهيار ثمّ صيرورتها هباء منثوراً لا يتحقّق إلّا بقيد كونها في العهن المنفوش.

وقوله تعالى: ﴿فَجَعَلَهُم كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾[٢].

شبّههم بالعصف المأكول وهو الزرع الذي أكله الدود. أو شبّهوا بزرع أُكِلَ حَبُّهُ، في ذهاب أرواهم وبقاء أجسادهم فقد لحق التقييد في المشبّه به.

وقول النبيﷺ: حين سُئِل عن العزل «هو الوأد الخفي» والتقدير: العزل كالوأد الخفي، فالمشبّه مطلق والمشبّه به مقيد من الوأد الموصوف بالخفاء.

وقولهﷺ: «النساءُ حبائِلُ الشيطان»[٣].

وقولهﷺ: «إنَّ القرآن شافعٌ مُشْفَعٌ، وماحِلٌ مُصَدَّقٌ»[٤].

---

١. القارعة: ٤ـ٥.

٢. الفيل: ٥.

٣. ذكره المنذري في الترغيب والترهيب، ج ٣، ص ١٨٤؛ انظر: المجازات النبوية، ص١٩٢.

٤. انظر: الفائق والنهاية. كلمة «محل»؛ وانظر: المجازات النبوية، ص٢٨٦.

وقوله ﷺ: «مَثَلُ المُنافِقُ كالشاةِ العائِرَةِ بين الغَنَمين»[١].

وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «لَيْسَتِ الرَّوِيَّةُ كالمُعايَنةِ مَعَ الإبصار»[٢].

وقوله عليه السلام: «واللهِ! لا أَكُونُ كالضَّبُعِ تَنامُ على طُولِ اللّدْمِ حتّى يَصِلَ إليها طالِبُها»[٣].

وقول الشاعر:

والشَّمْسُ كالمرآةِ في كَفِّ الأَشَلْ لمّا رأيتَها بَدَتْ فَوْقَ الجَبَلْ[٤]

فإنّ المشبّه هو الشمس على الإطلاق، والمشبّه به المرآة لا على الإطلاق، بل بقيد كونها في يد الأشلّ، فالهيئة الحاصلة من الاستدارة والحركة وتموّج الإشراق ـ وهو وجه الشبه ـ لا يتحقّق إلّا بقيد كونها في كفّ الأشلّ.

ومثال المشبّه المقيّد مع كون المشبّه به مطلقاً، قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوارِ ٱلْمُنْشَآتُ فِى ٱلْبَحْرِ كَالأَعْلامِ﴾[٥].

شبّه سبحانه وتعالى السفن المرفوعات الشراع وهي تمخر عباب البحر بالجبال الشاهقة. ووجه الشبه هو العظم، فالمشبّه مقيّد والمشبّه به مطلق.

وقوله تعالى: ﴿وَفِى عادٍ إذا أَرْسَلْنا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ * ما تَذَرُ مِنْ شَىءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إلّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾[٦].

أي: كلّ شيء أتت عليه الريح العقيم جعلته كالرماد، أو كالهشيم.

وكقول الشاعر:

كأنّ فجاجَ الأرضِ وهي عَريضة على الخاطفِ المطلوبِ كَفّة حابِلِ[٧]

شُبِّهت «فجاج الأرض» مقيّدة بوصفها عريضة بـ«كفّة حابل» المطلقة.

---

١. وهج الفصاحة، ص٢٢٦.
٢. نهج البلاغة. قصار الحكم ٢٨١؛ الطراز، ج ١، ص ٣٣؛ وهج الفصاحة، ص٢٢٦؛ الرويّة (بفتح فكسر فتشديد): إعمال العقل في طلب الصواب.
٣. نهج البلاغة، الخطبة: ٦.
٤. أسرار البلاغة، ص١٤٤ و١٦٥ و١٦٩؛ الإيضاح، ص١٧٥؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص ٣٢؛ ديوان المعاني، ج ١، ص ٣٥٩.
٥. الرحمن: ٢٤.
٦. الذاريات: ٤١.
٧. الفجاج: جمع فج، الطريق الواسع الواضح بين جبلين. والكفّة: ما يصاد به (الشبكة). والحابل: الصيّاد.

□ **اللون الثاني: تشبيه طرفاه مركّبان:**

ما كان طرفاه مركّبين من عدّة أمور مجموع تلك الأمور يشكّل صورة موحّدة بحيث إذا انتزع الوجه من بعضها اختلّ التشبيه، كقوله تعالى في صفة المنافقين الذين يظهرون خلاف ما يضمرون كقوله تعالى:

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمّا أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُماتٍ لا يُبْصِرُونَ﴾[١].

فالمشبّه في هذه الآية الكريمة هو حال المنافقين المتمثّلة في تركّب صفاتهم من كذب ورياء ومداهنة في إظهار خلاف ما يسترونه من كفر.

والمشبّه به هيئة رجل أوقد ناراً في ليلة مظلمة بمفازة، فاستضاء بها ما حوله، فاتّقى ما يخاف وأمِنَ، فبينما هو كذلك إذا طفئت ناره، فبقي خائفاً متحيّراً.

ووجه الشبه هو الخيبة ممّا وَصَلَهُ وسعى إليه[٢].

وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ ما يُنْفِقُونَ فِى هـٰذِهِ ٱلحَياةِ ٱلدُّنْيا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيها صِرٌّ أَصابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾[٣].

شبّه الحالة المركّبة من الإنفاق، وظهوره في الدنيا دون الآخرة بالحالة المركّبة الأخرى التي هي ظهور الحرث أوّلاً ثمّ اجتياح الريح المذكورة وإهلاكه، فعلم من ذلك أنّ التشبيه هنا لم يكن تشبيه ما ينفقون بالحرث، ولو كان كذلك لوجب اقتران التشبيه بالمشبّه به الذي هو الحرث.

وقول الإمام عليّ عليه السلام في وصف البيعة:

«[والناس] مُجْمعينَ حولي كربيضةِ الغَنَمِ»[٤].

---

١. البقرة: ١٧.

٢. ويمكن أن يشبّه كلّ جزء من أجزاء أحد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر؛ ليكون من التشبيهات المفرّقة، وهو أن يقال: شبّه المنافق بالمستوقد ناراً. وانتفاعه بإظهار الإيمان بإضاءة النار حول المستوقد. وانقطاع انتفاعه به بانطفاء النار.

٣. آل عمران: ١١٧.

٤. نهج البلاغة، الخطبة ٣.

شبّه الهيئة الخاصّة الحاصلة من اجتماعهم حوله وازدحامهم عليه بالهيئة الحاصلة للغنم المجتمعة مع راعيها في مرابضها.

وقال القاضي التنّوخي:

كأنّما المَرّيخُ والمُشْتَري قُدّامَهُ في شامِخِ الرِّفْعَه

مُنْصَرِفٌ باللّيلِ عَنْ دَعْوَةٍ قد أُسْرِجَت قُدّامَهُ شَمْعَه[1]

فإنّ تشبيه المرّيخ بالمنصرف بالليل لا يستقيم في ذهن العاقل إلّا إذا وضع في إطار الصورة الكاملة، وإلّا اعتبر ضرباً من الهذيان.

ونحو قول بشار:

كأنَّ مُثارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤوسِنا وأسيافَنا لَيْلٌ تَهاوَى كَواكِبُهْ[2]

فصورة المشبّه هي مجموع الغبار والسيوف التي تلمع خلاله، أي مجموع الأمرين: «النقع المثار فوق الرؤوس» و«الأسياف المسلولة» بما لهما من صورة متجسّدة في المعركة.

وصورة المشبّه به هي مجموع الليل وما يشمله من كواكب تتساقط، أي من مجموع الأمرين بما لهما من صوره متجسّدة في الفضاء.

فالشاعر لم يرم إلى تشبيه جزء بجزء، ولم يقصد تشبيه النقع بالليل، والسيوف بالكواكب، بل عمد إلى تشبيه هيئة مركّبة مؤلّفة من صور السيوف التي سلّت من الأغماد تتحرّك بسرعة علوّاً وسُفْلاً وأماماً ترسّم خطوطاً برّاقة بهيئة الليل الذي تتساقط كواكبه.

ونحو قول المعرّي:

كأنَّ سُهيلاً والنُجوم وراءَهُ صُفُوفُ صَلاةٍ قامَ فيها إمامُها[3]

---

١. انظر: أسرار البلاغة، ص١٨٠ و١٨٢؛ نهاية الأرب، ج٧، ص٤٢؛ معاهد التنصيص، ج٢، ص١٤؛ حسن التوسل، ص١١٤؛ نهاية الإيجاز، ص٢٠٥؛ يتيمة الدهر، ج٢، ص٣٣٨؛ والبيتان من شواهد الإيضاح، ص١٨٨؛ فالشاعر ـ هنا ـ يشبّه الهيئة المنتزعة من المرّيخ والمشتري أمامه يتألّق بهيئة شخص منصرف ليلاً عن دعوة، وتتألّق أمامه شمعة مضيئة.

٢. ديوان بشار، ج١، ص٣١٨؛ دلائل الإعجاز، ص١٢٨؛ الايضاح، ص١٧٤.

٣. جواهر البلاغة، ص١٥٨؛ علوم البلاغة، ص٢٢٢.

إنّ «سهيلاً» نجم من نجوم السماء، فهو في هيئة، والنجوم الأخرى مصطّفة خَلْفهُ، يُشبه إمام المسجد الذي وقف في محرابه للصلاة ووقف الناس وراءه صفوفاً متتابعة متراصة.

فالمشبّه هنا مركّب من سهيل والنجوم الأخرى وراءه، والمشبّه به كذلك مركّب من الإمام القائم في المحراب والمصلون وراءه صفوف متتابعة.

فما يحصل في النفس من هذا التشبه بالهيئات لا يحصل من تشبيهه بالمفردات.

وقول أبي تمّام:

خَلَطَ الشجاعةَ بالحياءِ فأصبحا ... كالحُسْنِ شِيبَ لِمُغْرِمٍ بِدَلالِ[1]

فشبّه الشجاعة المقرونة بالحياء وهو مركّب بالحسن المشوب بالدلال وهو مركّب كذلك[2].

ثمّ تشبيه المركّب قد يحسن تشبيه كلّ جزء من أجزاء أحد طرفيه بما يقابله من الطرف الآخر وإن زال المقصود في هيئة المشبّه به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾[3].

شبّه الهيئة الحاصلة من اجتماع كلمة المقاتلين وتكاتفهم في وجه أعدائهم بالبنيان المرصوص. ووجه الشبه هو «القوّة والإحكام».

ويمكن فضّ تركيبها، فَيُشبّه المقاتلون مصطّفين من غير فرجة ولا خلل بالبنيان الذي رصّ بعضه إلى بعض، فالمشبّه مفرد حسّي وإن كان جمعاً؛ لأنّ المثنّى والجمع في هذا المبحث من قبيل الأفراد، والمشبّه به مفرد حسّي كذلك وهو البنيان المرصوص والوجه مفرد حسي وهو قوّة التماسك الملحوظة في المشبّه والمشبّه به معاً، ولكنّ الصورة في تركيبها ذات حيويّة وجمال لا يُحيط بها التشبيه مجزّءاً ويفقدها من الناحية التعبيريّة جمالاً وإبداعاً.

---

١. شرح الخطيب التبريزي لديوانه، ج ٣، ص١٣٧؛ شرح الصولي لديوانه، ج ٢، ص٢١٣؛ التبيان (للطيبي)، ص١٩١.

٢. المثل السائر، ج ١، ص ٣٩٠ (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد).

٣. الصف: ٤.

وكقول الرسولﷺ: «مَثَلُ العالِمِ الذي يُعَلِّمُ الناسَ الخَيْرَ ويَنْسى نَفْسَهُ كَمَثَلِ السراجِ يُضِيءُ للناسِ وَيُحْرِقُ نَفْسَهُ»[١].

شبّه الرسولﷺ العالم بالسراج، وتعليم الناسِ الخيرَ بالإضاءة ونسيان تعليم نفسه بإحراقها.

وكقول أبي طالب الرقّي:

وكأنَّ أجرامَ النجومِ لوَامِعا ‏ ‏ ‏ ‏ دُرَرٌ نُثِرْنَ على بِساطٍ أَزْرَقِ[٢]

فإذا قلت: كأنّ النجوم دُرَرٌ، وكأنّ السماء بساط أزرق، وجدت التشبيه مقبولاً معتاداً مع التفريق، ولكن يزول المقصود بهيئة المشبّه به، فإنّ المقصود هو تصوير الهيئة التي تملأ النواظر عجباً، وتستوقف العيون، وتستنطق القلوب بذكر الله تعالى من طلوع النجوم مؤتلقة متفرّقة في أديم السماء وهي زرقاء زرقتها الصافية.

□ اللون الثالث: تشبيه طرفاه مختلفان:

بأن يكون أحدهما مفرداً والآخر مركّباً وهما:

أ) أن يكون المشبّه مفرداً، والمشبّه به مركباً، كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكوٰةٍ فِيها مِصْباحٌ ٱلمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلاغَرْبِيَّةٍ يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلىٰ نُورٍ يَهْدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلأَمْثالَ لِلنّاسِ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾[٣].

شبّه سبحانه نوره ـ وهو مفرد ـ بمشكاة فيها مصباح، وهذا المصباح شديد التوهّج قد اجتمعت فيه أسباب الإضاءة، وقد وضع المصباح في قارورة صافية

---

١. وهج الفصاحة، ص٦٢٦.

٢. الإيضاح، ص١٧٤؛ نهاية الارب، ج٧، ص١٤٢؛ أسرار البلاغة، ص١٤٦؛ الإشارات والتنبيهات، ص١٤٥؛ حسن التوسل، ص١١٥؛ الطراز، ج١، ص٢٦٧؛ مواهب الفتاح، ج٣، ص٤٢٠؛ فنّ التشبيه، ج٢، ص١٥ـ١٧. نسبه ابن معصوم إلى الصنوبري في أنوار الربيع، ج٥، ص٢٢٣؛ انظر: المصباح، ص١٠٧؛ يتيمة الدهر، ج١، ص٢٤٤.

٣. النور: ٣٥.

لامعة لمعان كوكب مشرق يتلألأ كالدرّ، ويستمدّ المصباح وقوده من زيت شجرة كثيرة البركات، وطيبة التربة والموقع هي شجرة الزيتون المغروسة في مكان معتدل متوسّط يكاد زيت هذه الشجرة لشدّة صفائه يضيء، ولو لم تمسسه نار المصباح.

فهذه العوامل كلّها تزيد المصباح إضاءةً فوق إضاءة، ونوراً على نور. وهذا المجموع المركّب هو مثل نور الله تعالى الذي وضعه في قلب عبده المؤمن وخصّه به.

هذا مثل ضربه للمؤمن، ثمّ ضرب للكافر مَثَلين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتّىٰ إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللّهَ عِنْدَهُ فَوَفّاهُ حِسابَهُ وَاللّهُ سَرِيعُ الحِسابِ﴾[١].

والثاني: قوله تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُماتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ إِذا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَراها وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ﴾[٢].

شبّه في الأوّل عمل الكافر الذي يضيع هباء، ويذهب سدىً بعد أن يفقد أمله فيه بسراب يراه الظمآن، وقد غلبه العطش في الفلاة فيحسبه ماء، فيسرع إليه فلا يجده، فتتحطّم آماله، وتشتدّ آلامه.

وشبّه في الثاني حاله في البحر الزاخر العميق تغطّيه الظلمات: ظلمة السحاب، وظلمة الأمواج، وظلمة البحر ظلمات بعضها فوق بعض، ولشدّة الظلمة لا يستطيع المرء أن يبصر يده بينها، كلّها أهوال من اللجج الثائرة، والأمواج الهائجة، فقلوبهم بمنزلة هذه الظلمة الكثيفة لا ينفذ منها شعاع من رحمة الله.

ومن تشبيه المفرد بالمركّب ما رواه معاذ بن جبل عن الرسول ﷺ عندما قال: «أمسك عليك هذا» وأشار إلى لسانه، فقال معاذ: «أو نحن مؤاخذون بما نتكلّم»؟ فقال له الرسول ﷺ: «ثكلتك أمّك يا معاذ، وهل يُكبّ الناس على مناخرهم في نار

---

١. النور: ٣٩.
٢. النور: ٤٠.

جهنّم إلّا حصائد ألسنتهم»؛ فإنّه شبّه الألسنة وما تمضي به من الأحاديث التي يؤاخذ بها بالمناجل التي تحصد النبات من الأرض، وذا تشبيه بليغ لم يُسمع إلّا من النبي صلى الله عليه وآله[١].

وقوله صلى الله عليه وآله: «المؤمنون كالجسد الواحد، إذا اشتكى عضو منه تداعى سائر أعضائه بالسهر والحمى».

وقوله صلى الله عليه وآله: «مَثَلُ هذه الصلوات الخَمْس كمثل نَهْرٍ جارٍ على باب أحدكم يَنْغمس فيه كلّ يومٍ خَمْسَ مرّاتٍ. ما عسى أن يبقى عليه من الدَّرَن».

وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «يا أهْلَ العراق! فإنّما أنتم كالمرأة الحامِلِ حَمَلَتْ، فلمّا أَتَمَّتْ أمْلَصَتْ وماتَ قَيِّمُها، وطالَ تأيُّمُها، وَوَرِثها أبْعَدُها»[٢].

وقول الشاعر:

كأنَّ الأقْحُوانَ وقد تَبَدَّت ... مَحاسِنُهُ فَراقَتْ كُلَّ عَيْنِ
عمادُ زبرجدٍ وقبابُ تَبْرٍ ... تَحِفُّ بها شَرافاتِ اللُّجينِ

فالمشبّه هنا مفرد وهو الأقحوان. أمّا المشبه به، فمركّب من «عماد زبرجد، وقباب تبر تحفّ بها شرافات اللجين».

وقول أبي تمّام في وصف قصيدة:

خُذْها مُثَقَّفَةَ القَوافي رَبُّها ... لِسَوابِغ النَّعْماءِ غَيْرُ كَنُودِ
كالدُّرِّ والمَرْجانِ أُلِّفَ نَظْمُهُ ... بالشَّذْرِ في عُنُقِ الفَتاةِ الرُّوُدِ[٣]

فشبّه القصيدة بالعقد المنظوم من الدرّ، والمرجان، والذهب في عنق الجارية الحسناء.

ب) أن يكون المشبّه مركّباً والمشبّه به مفرداً، وهذا التشبيه قليل الاستعمال، وهو على قلّته يأتي على وجهين:

---

١. اعتبره ابن الأثير في المثل السائر (ج١، ص٣٨٦) من تشبيه المركّب بالمركّب، والصحيح ما تقدّم.
٢. نهج البلاغة، الخطبة ١٧.
٣. شرح ديوان أبي تمام للخطيب التبريزي (تحقيق محمد عبده عزام)، ج١، ص٣٩٧ و٣٩٨؛ المثل السائر، ج١، ص٣٩٤.

الوجه الأوّل: تشبيه شيئين مشتركين ـ أي بينهما جامع ـ في أمرٍ معنوي بشيء واحد، ومثاله ما قاله أبو تمّام في وصف الربيع:

يـا صـاحِبَيَّ تَـقَصَّيَا نَـظَرَيْكُمَا   تَرَيا وُجُوهَ الأرْضِ كيفَ تُصَوَّرُ

تَرَيَا نَـهاراً مُشْـمِساً قَـدْ شـابَهُ   زَهْرُ الرُّبَا فكأنّـما هُـوَ مُـقْمِرُ[1]

فشبّه النهار المشمس الذي قد خالطه زهر الربا بالليل المقمر.

أو إنّه يريد أنّ النبات لشدّة خضرته مع كثرته وتكاثفه، صـار لونـه يـميل إلى السواد، فنقص من ضوء الشمس حتّى صار كأنّه ليل مقمر.

وقد جاء المشبّه مركّباً، والمشبّه به وهو «الليل» مفرداً مقيّداً بـوصف الأقـمار، ووجه الشبه هو هيئة اختلاط شيء أسود بشيء أبيض وضّاء.

الوجه الثاني: تشبيه شيئين ليس بينهما جامع، ولا رابطة تشملهما، وهذا كـقول أبي الطيب المتنبّي:

تُشْرِقُ أعراضُهُم وأوْجُهُهم   كأنَّها في نُـفُوسِهم شِـيَمُ[2]

فشبّه إشراق الأعراض والوجوه بإشراق الشيم، وهي الأخلاق الطيّبة.

فإشراق الوجوه ببياضها، وإشراق الأعراض بشرفها وطيبها وليس بينهما جامع، كما ترى، إلّا أن يتخيّل أنّ للأعراض إشراقاً وللوجوه إشراقاً، ولا شكّ فإنّ الإشراق مفهوم واحد وإن اختلفت مصاديقه إلّا أنّ اختلافها لا يضرّ بعدم وجود الجامع.

التميز بين التشبيه المركّب والمقيّد والمتعدّد

إنّ الفرق بين المركّب والمقيّد من حيث المفهوم واضح لا خفاء فيه؛ لأنّ المركّب

---

١. الإيضاح، ص٣٦٩؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص ٧٨؛ المثل السائر، ج ١، ص ٣٩٥؛ الطراز، ج ١، ص ٢٩٥؛ تقصّيا نظريكما: اجتهدا في الرؤية وانظرا غاية النظر. تصوّر: تتصوّر وتتشكّل، خفّف بحذف إحدى تائيه. مشمس: ظاهر الشمس مكشوفها. شابه: خالطه. الربا: جمع ربوة وهي المكان العالي البعيد عن مستنقع الماء. مقمر: طالع القمر.

٢. المثل السائر، ج ١، ص٣٩٨؛ الطراز، ج ١، ص ٢٩٥.
المشبّه: «الأعراض والوجوه» مركّب. والمشبّه به «شيم» مفرد. ويصحّ أن يشبّه إشراق الأعراض بإشراق الشيم مستقلاً. وكذلك إشراق الوجوه.

هيئة منتزعة من أمور متعدّدة إثنين فأكثر. والمفرد المقيّد ما كان مقيّداً بـقيد، إمّـا بالإضافة، أو الوصف، أو المفعول، أو الحال، أو الظرف، أو بغير ذلك ممّا يكون له تأثير في وجه الشبه، ففي المركّب يكون المقصود بالذات الهيئة الحاصلة في الذهن على السواء. والأجزاء التي انتزعت منها ملحوظة على نحو الآلية، ولغرض التوصّل بها إليها بخلاف المقيّد، فإنّ أحد الأجزاء فيه مقصود بالذات والباقي بالتبع.

وإنّما الخفي هو الفرق بينهما مصداقاً بأن يشخّص أنّ هذا مركّب وذاك مفرد مقيّد إذ إنّ التعدّد معتبر في كلّ منهما، فتعيين أنّ هذه الأمور المـتعدّدة مـلحوظة تـبعاً، والمقصود بالأصالة الهيئة، وتلك الأمور المتعدّدة أحدها ملحوظ قصداً والباقي تبعاً في غاية العسر، ولا يمكن تشخيص أحد الوجهين عند التردّد من ناحية التـركيب اللفظي؛ لاستوائه فيهما؛ إذ قد ذكرنا أنّ المعتبر في القيد أن يذكر القيد لفظاً أو مقدّراً، فليس في المقام ما يرجع إليه عند التردّد إلّا الذوق السليم، فلابدّ من الرجوع إليه، فإن كان حاكماً بوجود الحسن في جعل المشبّه أو المشبّه به على نحو منع الخلوّ هيئة منتزعة نلتزم بالتركيب، وإن كان حاكماً بحسن جعل أحدهما أو كليهما مفرداً مقيّداً نلتزم بالتقييد، وكذلك إن كان حاكماً بالتساوي؛ إذ لا وجه عـندئذٍ للالتـزام بتكلّف التركيب، وعند عدم تشخيص أحد الوجوه بالذوق يحكم بالإجمال[1].

وقد لا يراد به تشبيهاً مركّباً، ولا مقيّداً. بل تشبيه أشياء متفاضلة، فيكون تشبيهاً متعدّداً، فإن شُبّه بأشياء متفاضلة أخرى، أو متعدّدة اندرجت تحته الألوان الأربعة (الملفوف، والمفروق، والتسوية، والجمع)، فمثلاً يحتمل في قوله تعالى: ﴿كَلِمَةً طَـيِّبَةً كَشَـجَرَةٍ طَـيِّبَةٍ﴾[2]. أن يكـون تشـبيه الكـلمة بـالشجرة، وتشـبيه طـيب الكـلمة بطيب الشجرة فيكون لفّاً ونشراً، فهذان حينئذٍ تشبيهان منفصلان متعدّدان، فهو من

---

١. ذكر في شرح المفتاح أنه إذا التبس التقييد بالتركيب فإن كان هناك أمر واحد هو الأصل فيما قصد من المشبّه والمشبّه به وكان ما عداه تبعاً وتتمة له في الاعتبار، كان مفرداً مقيّداً وإلّا كان مركّباً.
ولا وجه لما ذكر لأنّه إذا أحرز كون أحد الأمور المتعددة بمنزلة الأصل في الاعتبار والباقي بمنزلة التتمّة له فإذاً ليس من الالتباس عين ولا أثر.

٢. إبراهيم: ٢٤.

التشبيه المفروق.

ويحتمل أن يراد كون الكملة كالشجرة في حال كون كلّ منهما طيّباً، فتكون الطيّبتان شرطين في تشبيه أحدهما بالآخر، فيكون تشبيه مفرد مقيّد بمفرد مقيّد.

ويحتمل ثالثاً تشبيه الهيئة الحاصلة من مجموع تلك بالهيئة الحاصلة من مجموع هذا، فيكون تشبيهاً مركّباً بمركّب، وهذا الاحتمال أبعد من قبله في هذا المثال بالذات. وقد يقوّى الاحتمال الأخير على غيره من أمثلة أخرى، كما أوردناه في تشبيه المركّب بالمركّب.

وكذا فإنّ في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمُ ٱبْتِغاءَ مَرْضاةِ اللّٰهِ وَتَثْبِيتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصابَها وابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَها ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْها وابِلٌ فَطَلٌّ وَاللّٰهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[١] وجهين:

الوجه الأوّل: أنّه من المركّب العقلي، فيكون التشبيه لحال النفقة النامية «بسبب انضمام الابتغاء والتثبيت الناشئ من ينبوع الصدق والإخلاص إليها بحال جنّة نامية زاكية» بسبب الربوة والوابل والطلّ.

والجامع هو النموّ المترتّب على السبب المؤدّي إليه.

وكذلك بأنّ تشبه حالهم بجنّة مرتفعة في الحسن والبهجة، والأجر والثواب بالثمرات والربوة.

أو أن يكون التشبيه من قبيل المفرّق بأن يشبّه زلفاهم من الله تعالى وحسن حالهم عنده بثمرة الجنّة على الربوة، ووجه الشبه هو الزيادة. وهذا أيضاً تشبيه مركّب إلّا أنّه لوحظ الشبه فيما بين المفردات.

الوجه الثاني: أن يكون من تشبيه المفرد بالمفرد بأنّ تشبيه نفقتهم الكثيرة والقليلة بالقوّي من المطر والضعيف منه من حيث إنّ كلّ واحد منهما سبب للزيادة في الجملة؛ لأنّ النفقتين تزيد أنّ حسن حالهم كما أنّ المطرين يزيدان ثمرة الجنّة.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَأَنَّما خَرَّ مِنَ ٱلسَّماءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ

---

١. البقرة: ٢٦٥.

تَـهْوِى بِهِ الرِّيحُ فِى مَكانٍ سَحِـيقٍ﴾[١]، إذ شبّه حال المشرك بحال من خرّ من السماء فاختطفه الطير، أو عصفت به الريح حتى هوت به في بعض الأماكن البعيدة؛ ليكون تشبيهاً مركّباً.

ويجوز أن يكون مفرّقاً بأن يشبّه الإيمان في علّوه بالسماء. والذي ترك الإيمان وأشرك بالله بالساقط من السماء. والآراء التي تعصف بأفكاره بالطير المختطفة. والشيطان الذي يطوح به في وادي الضلالة بالريح التي تهوي بما عصفت به في المهاوي السحيقة.

وأمّا قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمىٰ وَالأَصَمِّ وَالبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيانِ مَثَلاً أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾[٢] استبعد منه بعض المفسّرين التشبيه المركّب، ذاهبين إلى وجود أربعة تشبيهات: تشبيه الكافر بالأعمى، وتشبيهه بالأصم، وتشبيه المؤمن بالبصير، وتشبيهه بالسميع.

أو تشبيهين: تشبيه الفريق الأوّل بمن جمع بين العمى والصمم، وتشبيه الفريق الثاني بمن جمع بين البصر والسمع.

وإذا أردنا أن نجري عليه تشبيهاً مركّباً فيجب على الاحتمال الأوّل «في التشبيهات الأربع» أن نشبّه حال عدم انتفاع الكافر ببصره في رؤية الآيات المنصوبة بين يديه، وبسمعه في استماع الآيات المتلوّة عليه بحال عدم انتفاع الأعمى والأصمّ بحاسّة البصر والسمع.

وأن يشبّه حال المؤمن المنتفع ببصره وسمعه في ذلك بانتفاع البصير والسميع ببصره وسمعه.

ويجب على الاحتمال الثاني «أي في صورة وجود تشبيهين فقط» انتزاع أمرين:

فأوّلاً: ينتزع من حال الفريق الأوّل ـ في تصامّهم، وتعاميهم المذكورين، ووقوعهم بسبب ذلك في العذاب المضاعف، والخسران الذي لا خسران فوقه ـ هيئةً

---

١. الحجّ: ٣١.
٢. هود: ٢٤.

مشبّهة بالهيئة المنتزعة ممّن فقد حاسّتي البصر والسمع، فتخبّط في مسلكه، فوقع في مهاوي الردى، ولم يجد إلى مقصده سبيلاً.

وثانياً: ينتزع من حال الفريق الثاني ـ في استعمال مشاعرهم في آيات الله تعالى حسبما ينبغي، وفوزهم بدار الخلود ـ هيئة ثانية مشبّهة بهيئة منتزعة ممّن له بصر وسمع يستعملهما في مهمّاته، فيهتدي إلى سبيله، وينال مرامه.

وقيل: إنّه شبّه حال هؤلاء الكفرة الموصوفين بالتصامّ والتعامي بحال من خُلِقَ أصمّ أعمى؛ لعدم انتفاعه بحاسّيته فيما يتعلّق بسعادة الدارين. وحال هؤلاء المؤمنين لانتفاعهم بهما، وامتناعهم عمّا وقع فيه أولئك بحال من له حاسّة السمع والبصر؛ لانتفاعه بالنظر لأنوار الهداية، واستماعه لما يلذّ وينتفع به السمع من البشارة والإنذار.

فهو تشبيه مركّب من جانب المشبّه به، لا المشبّه، كما ينبئ عليه لفظ المثل. وهذا من بديع التشبيه وظرائفه الرائقة.

وهذا الوجه آثره الطيّبي ـ والحقّ معه ـ؛ لأنّ الأعمى قد يهتدي بما سمع من الدلالة، والأصمّ قد يهتدي بما يرى من الإشارة. فمن كان أعمى أصمّ لا يقبل الهداية بوجه من الوجوه. فهذا أبلغ وأقوى في التشنيع، كما أشار إليه في الكشاف[1].

إنّ التمييز بين هذه الأضرب من التشبيهات أمر بالغ في الدقّة، فلا يمكن للاعتبار اللفظي أن يفرّق بين هذه الأضرب غالباً، بل هناك اعتبار أشمل وأدقّ، ألا وهو اعتبار قصد التنزيل للهيئة بالذات، أو الأجزاء، أو التقييدات التابعة له، والحاكم الذي يتحسّس هذا الاعتبار في التفسير بالمأثور إن كان تنزيلاً. والذوق، وصفاء القريحة إن كان غيره، ليشمل الحديث الشريف وأقوال الإمام عليّ عليه السلام وغيرها من عيون روائع الأدب.

❊ ❊ ❊

---

١. انظر: حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، ج ٥، ص ٨٩؛ الكشاف، ج ٢، ص ٣٨٧.

الفصل السادس

وجه الشبه

يعرّف وجه الشبه ـ اجمالاً ـ بما يشترك به طرفا التشبيه، (المشبّه والمشبّه به) من معنى.

وقد تتبّع البلاغيّون والنقّاد القدامى هذا الاشتراك، فالتمس بعضهم ألوانه في ضوء منهج استقرائي يعتمد أساليب القرآن والسنّة، وأشعار العرب.

فمنذ أوائل عهد التدوين نجد أنّ هناك إشارات حول وجه الشبه، وكتاب سيبويه (ت ١٨٠هـ) لا يخلو من تلك الإشارات حيث ذكر أنّ الطرفين لا يكونان متشابهين ومتساوين في كلّ الأمور، ومن كلّ وجه إذ قال: «وقد يشبّهون الشيء بالشيء، وليس مثله في جميع الأحوال».

وقد تقدّمت الإشارة إلى اشتراط الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) لزوم كون وجه الشبه في المشبّه به أجلى وأظهر منه في المشبّه وإن يكن المشبّه به أشهر بوجه الشبه من المشبّه.

ونجد الرمّاني (ت ٣٨٦هـ) في كلّ شاهد من شواهده يضع أيدينا على وجه الشبه ويحلّله تحليلاً واضحاً وصادقاً حتّى يبيّن لنا الجهة الجامعة بين الطرفين، ولا يهمّه بعد ذلك إذا كان وجه الشبه عقليّاً أو حسّيّاً، وإنّما القصد عنده أن تتوافر في التشبيه إحدى الصفات المشروطة من إيضاح، أو غرابة، أو تقريب، أو مبالغة، سواء توافر هذا في التشبيه الحسّي أو العقلي، فكلاهما يصل بذلك إلى درجة البلاغة[١].

والتشبيه عند ابن رشيق (ت ٤٦٥هـ) صفة الشيء بما قاربه، وشاكله من جهة

---

١. القرآن والصورة البيانية، (د. عبد القادر حسين)، ص٣١.

واحدة أو جهات كثيرة لا من جميع جهاته؛ لأنّه لو ناسبه مناسبةً كلّيّة لكان إيّاه. كقولهم: «خَدٌّ كالورد» وإنّما أرادوا حمرة أوراق الورد وطراوتها، لا ما سوى ذلك من صفرة وسطه، وخضرة كمائمه[١].

وأمّا عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، فيرى أنّ الاشتراك في الصفة يقع مرّة في نفسها وفي حقيقة جنسها، ومرّةً في حكم لها ومقتضٍ؛ فالخدُّ يشارك الورد في الحمرة نفسها، وتجدها في الموضعين بحقيقتها واللفظ يشارك العسل في الحلاوة لا من حيث جنسه، بل من جهة حكم وأمرٍ يقتضيه، وهو ما يجده الذائق في نفسه من اللذّة والحالة التي تحصل في النفس إذا صادفت بحاسّة الذوق ما يميل إليه الطبع، ويقع منه بالموافقة[٢].

ويرى ـ أيضاً ـ بأنَّ وجه الشبه في التشبيه أقوى منه في التمثيل؛ لأنّ التشبيه أصل والتمثيل فرع منه، ففي التشبيه الحقيقي أو العادي يكون وجه الشبه متحقّقاً في الطرفين على جنسه وحقيقته. ومدار التشبيه على أنّه يقتضي ضرباً من الاشتراك «ومعلوم أنّ الاشتراك في نفس الصفة أسبق في التصوّر في مقتضى الصفة، كما أنّ الصفة نفسها مقدّمة في الوهم على مقتضاها»[٣].

والضرب الثاني يأتي على سبيل التقدير والتنزيل؛ لأنّ المتشابهات المتأوّلة التي ينتزعها العقل من الشيء للشيء لا تكون في حدّ المشابهات الأصيلة الظاهرة، بل الشبه العقلي، كأنّ الشيء به يكون شبيهاً بالمشبّه به[٤].

أمّا وجه الشبه العقلي في التمثيل، فربّما انتزع من شيء واحد «ألفاظه كالعسل في الحلاوة»، وربّما انتزع من عدّة أمور يجتمع بعضها إلى بعض، وينتزع من مجموعها الشبه، فيكون سبيله سبيل الشيئين يمزج أحدهما بالآخر حتّى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الإفراد، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا

---

١. العمدة، ج ١، ص٤٨٨. الكمائم: جمع كم هو الغلاف الذي يحيط بالوردة والزهرة فيسترها ثمّ ينشقّ عنها.
٢. أسرار البلاغة، (ط ريتر)، ص٨٨.
٣. المصدر، ص٨٩.
٤. المصدر، ص٩٠.

اَلتَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ اَلحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً﴾[١].

فوجه الشبه منتزع من أحوال الحمار وهو يحمل الأسفار وقد قرن بعضها إلى بعض ثمّ لا يحسّ بما فيها، فالأمور المشكّلة لوجه الشبه كلّها تشكّل شكلاً واحداً يمتزج بعضها ببعض حتّى توحّد صورة وجه الشبه من تلك الأمور.

قد يجيء التشبيه معقوداً على أمرين إلّا أنّهما لا يتشابكان هذا التشابك، كقولهم: «هو يصفو ويكدر» و«يمرّ ويحلو»؛ لأنّك وإن كنت أردت أن تجمع له الصفتين، فليست إحداهما ممتزجة بالأخرى.

ويرى أنّ الشبيه كلّما أوغل في كونه عقليّاً محضاً كانت الحاجة إلى الجملة أكثر، فوجه الشبه ينقسم ـ عنده ـ إلى مفرد ومركّب، فالشبه إذا انتزع من الوصف يكون إمّا لأمر يرجع إلى نفسه، مثل «اللفظ كالعسل في الحلاوة».

وأمّا الثاني: وهو ما ينتزع منه الشبه لأمر لا يرجع إلى نفسه، كقولهم: «هو كالقابض على الماء» و«الراقم في الماء».

فالشبه هنا منتزع ممّا بين القبض والماء، وليس من القبض نفسه، وذلك أنّ فائدة قبض اليد على الشيء أن يحصل فيها، فإذا كان الشيء ممّا لا يتماسك ففعل القبض فيه لغو[٢].

وكذلك القصد في الرقم كأن أن يبقى أثرٌ في الشيء، وإذا فعتله فيما لا يقبله كان فعلك كلا فعل.

ومن هذا الباب قولهم: «أخذ القوس باريها» وذلك أنّ المعنى على وقوع الأخذ في موقعه ووجوده من أهله، فلست تشبهه من حيث الأخذ نفسه وجنسه، ولكن من حيث الحكم الحاصل له بوقوعه من باري القوس على القوس[٣].

واشترط شرطاً آخر في وجه الشبه وهو صحّة تحقّقه في طرفي التشبيه، فلو قال قائل: النحو في الكلام كالملح في الطعام. وجب علينا رفض هذا القول إذا كان يعني

---

١. الجمعة: ٥.

٢. أسرار البلاغة، ص٩٣.

٣. المصدر، ص٩٤.

الكثرة مفسدة، والقلّة مصلحة...؛ لأنّه إذا صحّ في الملح الذي يوضع على الطعام فإنّه لا يصحّ في النحو الذي على أساسه ينضبط الكلام.

أمّا إذا كان يقصد أصول النحو الكبرى من إقامة الفاعل مرفوعاً والمفعول منصوباً وما إلى ذلك من أمور عامّة أساسيّة، فالتشبيه مقبول.

ونقول حينئذ: إنّ وجه الشبه هو «كون الاستعمال مُصلحاً والإهمال مُفسداً»[١].

والذين جاؤوا من بعد عبد القاهر لم يدركوا الجوانب الإيجابيّة في تفكيره، ولم يصلوا إلى دقّة تفكيره، وحرصه على التفصيل، والاستقصاء لأسباب الجمال في الصورة، وإنّما اكتفوا بالشرح والتبويب والتقسيم الذي دفعهم إلى حبس ألوانها في إطار منطقي، وحصرها في مصدرها الحسّي.

فبدلاً من أن نجد استمرار الدراسة النقديّة عن طريق الذوق والإحساس الأصيل نجد التحوّل إلى سيطرة المنطق الشكلي على التفكير البلاغي والنقدي، فيتحوّل بذلك المنهج اللغوي والتحليل الذوقي على يد السكّاكي (ت ٦٢٦هـ) إلى دارسة تقعيديّة تقنينيّة عمادها المنطق والفلسفة، فالتشبيه مثلاً عنده، «مستدع طرفين: مشبّهاً ومشبّهاً به، اشتراكاً بينهما من وجه، وافتراقاً من آخر... فالشيء لا يتّصف بنفسه، كما أنّ عدم الاشتراك بين الشيئين في وجه من الوجوه يمنعك محاولة التشبيه بينهما؛ لرجوعه إلى طلب الوصف حيث لا وصف، وأنّ التشبيه لا يصار إليه إلّا لغرض، وأنّ حاله تتفاوت بين القرب والبعد، وبين القبول والردّ»[٢].

ومن بعد السكّاكي جاء القزويني (ت ٧٣٩هـ) الذي وضع تلخيصاً لمفتاح السكّاكي حاول فيه أن يسهل تعقيدات المفتاح، فإذا هو معتمد كلّيّة على السكّاكي في أصل المادّة، وعلى إضافات من بحوث عبد القاهر وغيره.

وفي مورد تشبيه التمثيل نراه يخالف السكّاكي وعبد القاهر جميعاً؛ إذ جعله يشمل كلّ ما كان وجه الشبه فيه منتزعاً من متعدّد، وعبد القاهر يشترط فيه أن

---

١. المصدر، ص ٦٥.
٢. المفتاح، ص ١٤١.

يكون عقليّاً متأوّلاً. أمّا السكّاكي، فيخّصه بما كان وهميّاً اعتباريّاً فحسب.

ووجه الشبه ـ عنده ـ هو المعنى الذي يشترك فيه الطرفان تحقيقاً أو تخييلاً، ولطغيان ما كتبه القزويني ومن سار على خطاه ارتأينا أن نسير على خطاه في بحث ألوان التشبيه باعتبار وجه الشبه حسب تقسيماته مع مزيد من الأمثلة والتوضيح.

ألوان التشبيه باعتبار وجه الشبه

أ) **الوجه الحقيقي**: وهو ما كان موجوداً في الطرفين حقيقة، أي: إنّه وصف موجود فيهما وجوداً حقيقيّاً، كقوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوارِ ٱلْمُنْشَآتُ فِى ٱلْبَحْرِ كَالأَعْلامِ﴾[1].

فوجه الشبه وهو عظم الحجم وضخامته موجود في كلّ من المركّب، والجبال حقيقةً.

وقول الإمام عليّ عليه السلام: «لَتَجِدُنَّ بني أُمَيَّةَ لَكُمْ أرْبابَ سُوءٍ بَعْدي كالنابِ الضَرُوسِ»[2].

فوجه الشبه وهو سوء الخلق موجود في بني أميّة، وموجود في المشبّه به وهو الناقة المسنّة.

وقول الشاعر يصف فرساً أدهم بسرعة الجري:

وأدْهَمَ كالغُرَابِ سَوادَ لَوْنٍ ... يَطِيرُ مَعَ الرِّياحِ وَلا جَناحُ

فوجه الشبه بين الطرفين هو السواد وهو قائم بالطرفين «الأدهم» و«الغراب» على وجه الحقيقة.

ب) **الوجه التخييلي**: المراد بالتخييلي أن لا يوجد وجه الشبه في أحد الطرفين أو في كليهما، إلّا على سبيل التخييل والتأويل.

كقول النبي صلى الله عليه وآله: «اتَّبِعُوني تكُونُوا بُيُوتاً»[3].

---

١. الرحمن: ٢٤.

٢. نهج البلاغة، الخطبة: ٩٣.

٣. سنن أبي داود، الرقم ٢٧٦٩؛ المجازات النبوية، ص٢٠٢.

شبّه من أتبعه ﷺ من الناس بالبيوت بجامع الارتفاع وعلوّ الشأن غير أنّ الرفعة في البيوت حسّيّة، وفي الإنسان تخييليّة.

وقوله ﷺ: «النساءُ حَبائِلُ الشيطانِ»[١].

فوجه الشبه الإيقاع؛ لأنّ الحبائل توقع الصيد فيها، والنساء توقع الرجال في المعاصي، فالإيقاع في الشباك حسّي، وفي النساء تخييلي.

وقوله ﷺ: «الإيمانُ قَيْدُ الفَتْكِ»[٢].

شبّه الإيمان بالقيد الذي يمنع النفس من فعل ما تشتهي، والإيمان ليس قيداً على الحقيقة؛ لأنّه شيء معنوي؛ ولكّنه لمّا مَنَعَ النفس من مزاولة شهواتها كان كالقيد.

وقوله ﷺ: «أتيتُكم بالحنيفيّة البيضاء»[٣].

فقد وصف ﷺ الشريعة الإسلاميّة بالبياض، إشارة إلى أنّ لها مكانة رفيعة ومنزلة شريفة كأنّها الأجرام الناصعة البياض.

ولا شكّ أنّ وصف الشريعة الإسلاميّة بالبياض ليس على طريق التحقيق الحسّي، بل لاقترانها بماله بياض في التشبيه أعطى حكمه وهماً، فصحّ أن يجعل البياض وجه الشبه بينها وبين ماله البياض الحسّي لاتّصافها به وهماً.

وقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام واصفاً النبي ﷺ: «فَهُوَ مِنَ اليقينِ عَلَى مِثْلِ ضَوْءِ الشَّمْسِ»[٤].

أي: أنّ الرسول ﷺ رأى بعين اليقين الحقائق، وشاهد دقائق الملك والملكوت، لا يختلجه في ذلك شكّ ووهم، كما يرى بصره نور الشمس، والجامع الوضوح والجلاء.

وقوله عليه السلام يصف حال الناس في أيّامهم المقبلة:

---

١. الترغيب والترهيب (للمنذري)، ج ٣، ص ١٨٤؛ المجازات النبوية، ص ١٩٢.
٢. المجازات النبوية، ص ٣٢٩.
٣. انظر: شروح التلخيص، (المغربي)، ج ٣، ص ٣٢٥. الحنيفيّة: نسبة إلى الحنيف وهو المائل عن كلّ دين سوى الدين الحقّ، وعنى به إبراهيم عليه السلام.
٤. نهج البلاغة، الخطبة ٨٧.

«فَفِتَنٌ كقِطَعِ اللّيلِ المُظْلِم»[١].

فوجه الشبه وهو الظلمة غير موجود في المشبّه إلّا تخييلاً؛ لأنّ صاحب الفتنة كمن دخل في خضم من الظلام المدلهمّ، فخيّل أنّ الفتن شيء له ظلام، كقطع الليل.

وكقول القاضي التنّوخي:

وكأنَّ النُّجُومَ بينَ دُجاها سُنَنٌ لاحَ بينَهُنَّ ابْتِداعُ[٢]

أي: إنّ شدّة الظلام تؤدّي إلى شدّة ضوء النجوم الموجودة في هذا الظلام، مثلما أنّ السنن الفاضلة تزيد بهاء كلما قورنت بالبدع، والمشبّه به (سنن لاح بينهن ابتداع) لا يحمل وجه الشبه وهو الهيئة الحاصلة من اجتماع أشياء بيض مشرقة في جوانب شيء مظلم إلّا على تقدير.

وهذه الهيئة غير موجودة في المشبّه به على وجه التحقيق، ضرورة أنّ الإشراق لكونه حسّيّاً لا تتّصف به السنّة؛ لكونها أمراً عقليّاً، كذلك، فوجه الشبه غير متحقّق في المشبّه به إلّا على جهة التخيل والتوهّم بافتراض غير الحاصل حاصلاً[٣].

أمّا كيف حدث هذا التخيل والوهم، فيقول علماء البلاغة: إنّه لمّا كانت البدعة، وكلّ ما هو ضلال ممّا يجعل صاحبه كن يمشي في الظلام، فلا يهتدي إلى طريق النجاة، شبّهت البدعة بالظلمة وشاع وصفها بها، وكان من أثر هذا الشيوع أن تُخيّل أنّ البدعة من الأجرام ذوات اللون الأسود ـ كما تُخيّل الكفر من الأجرام التي لها سواد في قولهم: «شاهدت سواد الكفر في جبين فلان» ـ ولزم بطريق العكس أن تشبه السنّة، وكلّ ما هو هدى بالنور، وشاع وصفها به حتّى تُخيّل أنّ السنّة من

---

١. نهج البلاغة، الخطبة: ١٠٢.

٢. أسرار البلاغة، ص٢٠٧ـ٢٠٨؛ الإيضاح، ص٣٣٦؛ المفتاح، ص١٨٣؛ الطراز، ج ١، ص٢٨٢ ولم ينسبه؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص ١٠؛ حسن التوسل، ص١٠٩؛ أنوار الربيع، ج ٥، ص ٢٠٠؛ التبيان (للطيبي)، ص٢٠٩.
الدجى: جمع دجيّة، وهي الظلمة، والضمير راجع إلى الليالي أو النجوم. والابتداع: الحدث في الدين بعد الكمال، أو ما استحدث بعد النبي ﷺ من الأهوال والأعمال. ويمكن تصحيح البيت بأنّه من قبيل القلب، والتقدير: سنن لاحت بين الابتداع.

٣. التشبيه في البيت من قبيل تشبيه المفرد المقيّد، وهو النجوم مقيّدة بكونها بين الدجى بالمفرد المقيّد وهو «السنن» مقيّدة بكونها بين الابتداع غير أنّ في عبارة الشاعر قلباً؛ وذلك لأنّه جعل النجوم بين الدجى في جانب المشبّه، فكان من الواجب أن يجعل السنن بين الابتداع في جانب المشبّه لتصحّ المقابلة.

الأجرام ذوات اللون الأبيض المشرق ـ كما تخيّلت الشريعة الغرّاء من الأجرام التي لها بياض في قوله ﷺ: «أتيتكم بالحنيفيّة البيضاء ليلها كنهارها» فسبب هذا التخيّل واعتداد ما ليس بمتلوّن متلوّناً صحّ تشبيه النجوم بين الدجى بالسنن بين الابتداع، وصار واضحاً جليّاً.

ولعلّ الشاعر قد لاحظ نكتة في هذا القلب وهي الإشارة إلى كثرة السنن في زمانه، وأنّ البدع كانت قليلة بحيث كانت خروجاً على العرف العامّ في تمسّك الناس بالسنّة.

طبيعة وجود وجه الشبه في الطرفين

ينبّه علماء البلاغة في هذا الشأن على أمرين:

الأوّل: وجوب وجود وجه الشبه في الطرفين تحقيقاً أو تخييلاً.

فإذا لم يكن كذلك فإنّه لا يجوز أن يكون وجه شبه. وعلى هذا: فقولهم: «النحو في الكلام كالملح في الطعام» وجليّ أنّ هذا التشبيه طرفاه النحو مقيّداً بكونه في الكلام، والملح مقيّداً بكونه في الطعام.

وقد ذهب بعضهم إلى أنّ وجه الشبه في هذا التشبيه هو «كون القليل مصلحاً والكثير مفسداً».

لكنّنا حين نلتمس وجود وجه الشبه هذا في الطرفين نلحظ أنّه غير موجود في المشبّه لا تحقيقاً ولا تخييلاً وإن كان موجوداً في المشبّه به. فالنحو في الكلام لا يحتمل قلّة ولا كثرة؛ بل هو عبارة عن مراعاة قواعد وأحكام تحقّقها يصلح الكلام، والإخلال بها يفسده. أمّا الملح، فيحتمل القلّة والكثرة؛ إذ القليل منه مصلح والكثير مفسد؛ ولأنّ «كون القليل مصلحاً والكثير مفسداً» غير متحقّق في كلا الطرفين لا تحقيقاً ولا تخييلاً لم يصحّ جعله وجه شبه في هذا التشبه، وأنّ وجه الشبه الصحيح في هذا التشبيه هو «الصلاح إذا استعملا والفساد إذا أهملا» ذلك أنّه المعنى الذي يشترك فيه الطرفان حقيقة.

الثاني: جواز كون وجه الشبه في أحد الطرفين ادّعائيّاً وفي الآخر حقيقيّاً.

ومثله قول أبي طالب الرقّي:

ولقــد ذَكَـرْتُك والظَّـلامُ كأنَّـهُ　　　يومُ النَّوى وفؤادُ مَنْ لَمْ يَعْشقِ[١]

ونحو «له سيرة كنفح الطيب» و«له أخلاق كأريج المسك» حيث شاع وصف كلّ من السيرة والأخلاق بالطيب مبالغة حتى يخيّل أنّهما من ذوات الروائـح الطـيّبة، فوجه الشبه وهو الرائحة الطيّبة متخيّل في المشبّه.

ومثال ما هو متخيّل في الطرفين «حظّه كحظّي أسود» و«رأي خالد مـثل رأي عليّ وضوحاً» فوجه الشبه في المثالين «السواد، والوضوح» حسّي ولا يتّصف به الطرفان «الحظّ ـ الحظّ» «الرأي ـ الرأي» لأنّ كلاّ منهما أمر عقلي، فالوجه متحقّق فيهما على سبيل التخيّل.

ويرى البلاغيّون أنّ ثمّة نوعاً من التشبيه سمّوه «تشبيه التضادّ» يناظر التشبيه التخييلي، وهو الذي يكون وجه الشبه في أحد الطرفين ادّعائيّاً، وفي الآخر حقيقيّاً، مثل قولنا في الجبان: «هو أسد» وفي البـخيل: «هـو حـاتم» وفـي العـيي: «هـو سحبان»، وفي الغبي: «أنت إياس» وفي الدميمة: «أنتِ قمر».

فوجه الشبه بين الطرفين في الأوّل الشجاعة، وفي الثاني الجود والكرم، وفـي الثالث الفصاحة، وفي الرابع الذكاء، وفي الخامس البهاء، ومن البيّن أنّ وجه الشبه في أحد الطرفين هو ادّعائي وفي الطرف الآخر حقيقي.

ولربّ قائل يقول: إنّ مثل هذا الكلام في ظاهره غير صحيح؛ لأنّ وجه الشـبه لابدّ أن يكون معنى مشتركاً بين الطرفين، والطرفان في كلّ مثال لم يشتركا في معنى الشجاعة (المثال الأوّل)؛ لانعدامه في الجبان، وهكذا.

والجواب على ذلك أنّ هذا ينزل التضادّ بين الطرفين المتضادّين منزلة التناسب بينهما، فيجعل «الجبن» بمنزلة الشجاعة... وهكذا. وحينئذ يتّضح اشتراك الطـرفين

---

١. أسرار البلاغة، ص١٤٦؛ المفتاح، ص١٤٦؛ الايضاح، ص ١٧٠؛ يتيمة الدهر، ج ١، ص٢٩٨؛ الإشارات والتنبيهات، ص١٤٢؛ نهاية الأرب، ج ١١، ص ٢٨٤؛ أنوار الربيع، .

في الوجه، والغرض من كلّ هذا هو التهكّم والسخريّة والتظرّف والتمليح[١]. أمّا كيف يفرّق بين الغرضين، فمرجع ذلك إلى المقام الذي يقال فيه الكلام، وقصد المتكلّم من كلامه[٢].

كذلك يقسّم وجه الشبه باعتبار الإفراد والتركيب والتعدّد وهو إمّا أن يكون مفرداً أو متعدّداً أو مركّباً كما يأتي:

● **١. وجه الشبه المفرد:**

وهو ما نشأ من أمر واحد، نحو قوله تعالى: ﴿فَإِذا انْشَقَّتِ السَّماءُ فَكانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهانِ﴾[٣].

«فكانت وردة»، أي: كالوردة في الحمرة. فوجه الشبه هو الحمرة. و«وردة كالدهان»، أي كالدهان في الذوبان. ووجه الشبه الذوبان وكلا وجهي الشبه مفرد.

وقول النبي ﷺ: «الصَّوْمُ جُنَّةٌ»[٤]، أي الصوم كالجُنّة، ووجه الشبه الستر وهو مفرد، فكما أنّ الجنّة تستر، كذلك الصوم يمنع العذاب ويستر منه.

وقول أمير المؤمنين عليه السلام في أهل الكوفة: «مِنْ عَبْدِ اللهِ عليٍّ أميرِ المؤمنينَ إلى أهْلِ الكوفةِ، جَبْهَةِ الأنصار، وَسَنامِ العَرَبِ»[٥].

شبّههم بالجبهة من حيث الكرم، وشبّههم بالسنام من حيث الرفعة، فكلا وجهي الشبه «الكرم» و«الرفعة» مفردان.

ومثل ذلك في قول المعرّي:

أنْتَ كالشَّمْسِ في الضياءِ وإن جا ... وَزْتَ كيوانَ في عُلُوِّ المكانِ[٦]

١. المنهاج الواضح في البلاغة (حامد عوني)، ص ٣١؛ في البلاغة العربية علم البيان (د. حسن البنداري)، ص ٦٤.
٢. انظر: شروح التلخيص، ج ٣، ص٣٢٨ وما بعدها وج ٣، ص ٣٨٢ـ٣٨٣.
٣. الرحمن: ٣٧.
٤. سنن الترمذي، الرقم ٢٦١٩ في الإيمان؛ المجازات النبوية، ص ١٧٩.
٥. نهج البلاغة، الكتاب الأول.
٦. كيوان: زحل. وهو أعلى الكواكب. البلاغة الواضحة، ص ١٨.

ووجه الشبه المفرد قد يكون حسيّاً أو عقليّاً:

أ) الواحد الحسّي من وجه الشبه وهو الذي لا يكون طرفاه إلّا مفردين حسّيّين.

ونظراً لتعدّد الحواسّ ـ وكونها خمسة ـ فإنّ وجه الشبه الحسّي يدرك بالحواسّ الخمسة الظاهرة، كالحمرة في تشبيه الخدّ بالورد؛ فإنّها محسوسة بحاسّة البصر، وخفاء الصوت في تشبيه الصوت الضعيف بالهمس؛ فإنّه محسوس بحاسّة السمع، ولذّة الطعم في تشبيه الريق بالخمر؛ فإنّها مدركة بحاسّة الذوق، وطيب الرائحة في، تشبيه النكهة ـ وهي ريح الفم ـ بريح العنبر؛ فإنّه مدرك بحاسّة الشمّ، ولين الملمس في تشبيه الجلد الناعم بالحرير؛ فإنّه مدرك بحاسّة اللمس.

ب) الواحد العقلي من وجه الشبه وتندرج تحته أربعة أنواع؛ لأنّ طرفيه إمّا حسّيّان، أو عقليّان، أو المشبّه به حسّي والمشبّه عقلي، أو بالعكس، كالآتي:

١. الواحد العقلي الذي طرفاه عقليان، كتشبيه العلم بالحياة في الانتفاع بهما، أو لكونهما جهتي إدراك. والجهل بالموت في عدم الانتفاع بهما، أو لعدم كونهما كذلك.

وكقول الأرّجاني:

أخلاقُهُ نُكَتٌ في المجدِ أيسَرُها ... لُطْفٌ يُؤلِّفُ بَيْنَ الماءِ والنّارِ

لَوْ زُرْتَهُ لَرَأَيْتَ النّاسَ في رَجُلٍ ... والدَّهْرَ في ساعَةٍ والأرضَ في دارِ

٢. الواحد العقلي الذي يكون فيه المشبّه معقولاً والمشبّه به محسوساً، كمطلق الهداية في تشبيه العقل بالنور.

وكقول أبي فراس:

كَأنَّ ثَباتَهُ للقَلْبِ قَلْبٌ ... وَهَيْبَتَهُ جَناحٌ لَلجَناحِ[1]

وقول جرير:

أحلامُنا تَزِنُ الجبالَ رَزانَةً ... وَيَفُوقُ جاهِلُنا يعالَ الجَهْلِ

١. التبيان، ص١٨٧؛ أنوار الربيع، ج٥، ص٢٠٤؛ وفي شرح ديوانه، ص٢٤٦ «جناحاً للجناح».

٣. الواحد العقلي الذي طرفاه محسوسان، كقول النبيﷺ: «مَثَلُ أهْل بيتي مَثَلَ سفينةِ نوحٍ مَنْ رَكِبَ فيها نَجا ومن تَخَلَّفَ غَرِقَ»[١]. فوجه الشبه وهو «الهداية» عقلي، ولكنّ الطرفين وهما «أهل بيتي» و«سفينة نوح» حسّيّان.

وكالجرأة في تشبيه الرجل الشجاع بالأسد.

٤. الواحد العقلي الذي يكون فيه المشبّه محسوساً والمشبّه به معقولاً، كاستطابة النفس في تشبيه العطر بخلق كريم.

● ٢. وجه الشبه المتعدّد:

وهو ما كان وجهه أكثر من أمر واحد من غير تركيب، ولا انتزاع هيئة، بل أخذت كلّ صفة على وجه الاستقلال، بمعنى أنّ كلّ واحد ممّا ذكر لو اقتصر عليه كفى في التشبيه. فالمتعدّد هو القابل للتجزئة والانفصال وصحّة الاستغناء عن بضع العناصر التي تألّف منها، بخلاف المركّب، فهو الصورة المتكاملة المتماسكة غير القابلة لتجزئة أو انقسام، كقول أبى بكر الخالدي:

يا شبيهَ البَدْرِ حُسْناً ... وضِياءً وَمَنالا
وَشَبيهَ الغُصْنِ ليناً ... وقَواماً واعْتِدالا
أنتَ مثلُ الوَرْدِ لَوْناً ... وَنَسِيماً ومَلالا[٢]

فالوجه في البيت الأوّل متعدد مؤلّف من ثلاثة: الحسن، والضياء، والمنال. وفي البيت الثاني متعدّد ومؤلف من اللين، والقوام، والاعتدال.

وفي البيت الثالث من اللون، والنسيم، والملال.

فذكر في كلّ بيت عدد من أوجه الشبه بحيث لو حذف البعض واقتصر على البعض لم يختلّ التشبيه.

---

١. انظر: الطراز، ج ١، ص ٣٣؛ أنوار الربيع، ج ٥، ص ٢٠٣؛ التبيان (للطيبي)، ص ١٨٦.

٢. الإيضاح، ص ١٩٢؛ أنوار الربيع، ج ٥، ص ٢٤٥؛ يتيمة الدهر، ج ٢، ص ١٨٩؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٥٦.
أنت مثل الورد... ملالاً: أي في قصر مدّة الإقامة، وهو ناشئ عن الملال.

وينقسم المتعدّد من وجه الشبه إلى حسّي، وعقلي، ومختلف:

أ) *المتعدّد الحسّي*، كما في قوله:

مُــــهَفْهَفٌ وَجْـــنَتاهُ كالخَمْرِ لَـوْناً وطَـعْمَا[١]

فإنّ وجه الشبه فيه هو اللون والطعم وهما حسّيّان، فلو حذف أحدهما واقتصر على الآخر لكفى في التشبيه.

ب) *المتعدّد العقلي*، كالنفع والضرر في قوله:

طَـــلِقٌ شَـدِيدُ البَأسِ راحَـتُهُ كالبَحْرِ فـيهِ النَـفْعُ والضَـرَرُ[٢]

فإنّ وجه الشبه فيه متعدّد.

ج) *وقد يجيء المتعدّد مختلفاً* بأن يكون بعضه حسّيّاً والبعض الآخر عقليّاً، كما في قوله:

هذا أبُو الهَيْجاءِ فـي الهَـيْجاءِ كالسَّيفِ في الرَوْنَقِ والمَضاءِ[٣]

فإنّ وجه الشبه فيه هو الرونق وهو حسّي، والمضاء وهو عقلي.

واعلم، أنّ وجه الشبه الحسّي لا يكون طرفاهُ إلّا حسّيّين، وأمّا العقليُّ، فلا يَلزمه كونهما عقليّين؛ لأنّ الحسّي يدرَك بالعقل، خلافاً للعقلي؛ فإنّه لا يُدرَك بالحسّ.

● ٣. وجه الشبه المركّب

ذكر التفتازاني «أنّ المراد بالتركيب هو أن تقصد إلى عدّة أشياء مختلفة، أو عدّة أوصاف لشيء واحد، فتنتزع منها هيئة وتجعلها... وجه الشبه».

ولا ريب في أنّ وجه الشبه هو القدر الجامع بين الهيئتين المنتزعتين، ففي عبارة التفتازاني مسامحة؛ لأنّها موهمة لكون وجه الشبه المركّب هو هيئة منتزعة من الأمور المتعدّدة ابتداءً، والحال أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ المنتزع من الأمور المتعدّدة الهيئتان اللتان شبّهت إحداهما بالأخرى، وأمّا الوجه، فهو الهيئة التي تنتزع من

---

١. جواهر البلاغة، ص٢٧١؛ مجموع الأدب في فنون العرب، ص١٠٦؛ الكافي في علوم البلاغة، ج ٢، ص٣٨٢.

٢. الكافي في علوم البلاغة، ج ٢، ص٣٨٣.

٣. الكافي في علوم البلاغة، ص٣٨٤.

الهيئتين، وتكون شاملة لهما، نحو شمول الكلّي الحقيقي لأفراده.

والمركّب حسّي وعقلي:

أ) المركّب الحسي.

لا ينقسم المركّب الحسّي باعتبار الطرفين كالعقلي حيث أنّ المركّب الحسّي لا يكون طرفاه إلّا حسّيّين، ولكن ينقسم باعتبار آخر وهو أنّ طرفيه إمّا مفردان، أو مركّبان، أو مختلفان.

فالمركّب الحسّي هيئة جامعة للهيئتين ـ كما تقدّم ـ اللتين شبّهت إحداهما بالأخرى.

ولا ريب أنّها ليست بحسّيّة؛ لكونها كلّيّة، وكذلك أفرادها؛ لأنّ الهيئة أمر ينتزعه العقل ولا مساس للحواسّ الظاهرة به، إلّا أنّ الوجه في التسمية بالحسّي هو كون منشأ انتزاعها حسّي، فإنّ الأشياء المتعدّدة كما أنّها منشأ انتزاع الهيئتين، كذا فهي منشأ انتزاعها ـ أيضاً ـ بالواسطة.

والمركّب الحسّي على ثلاثة أقسام:

١. *مركّب حسّي طرفاه مفردان*:

ويجب أن يكون المفردان مقيّدين، ولو تقييداً اعتباريّاً، كقول قيس بن الأسلت:

وقد لاحَ في الصبحِ الثُّريا كما تَرَى ... كعُنْقُودِ مُلّاحِيّةٍ حِينَ نَوّرا[1]

فإنّ وجه الشبه فيه هو الهيئة الحاصلة من طلوع صورة بيضاء، مشرقة، مستديرة في رقعة زرقاء، مبسوطة وهي حسّيّة؛ لانتزاعها من محسوسين مفردين مقيّدين. ومن البيّن أنّ المفردين: (الثريا ـ العنقود) روعي في كلّ منهما قيد خاصّ. ففي الثريا روعي كونه «في وقت الصبح» وروعي في العنقود بأنّه «ملاّحيّة حين تفتح نوره».

---

١. ديوانه، ص ٧٣؛ الإيضاح، ص ١٧٤ و ١٩٤؛ أنوار الربيع، ج ٥، ص ٢٢٥؛ أسرار البلاغة، ص ٧٥ و ١٤٥؛ التلخيص، ج ٢، ص ٢٤؛ لسان العرب وتاج العروس «ملح».

٢. مركّب حسّي *طرفاه مركّبان*:

كما في قول بشّار:

كأنَّ مُثارَ النَّقْعِ فَوْقَ رؤُوسنا ... وأَسْيافَنا لَيْلٌ تَهاوَى كَواكِبُهْ[١]

فهو لا يريد تشبيه مفرد بمفرد؛ ليكون مثار النقع مشبّهاً والليل مشبّهاً به، ولتكون السيوف مشبّهة والكواكب مشبّهاً بها، بل عمد إلى تشبيه هيئة السيوف وقد سُلّت من أغمادها وهي تعلو وترسب، وتجيء وتذهب، وترسّم خطوطاً برّاقة إلى جهات مختلفة، بهيئة الكواكب في تهاويها تواقعاً، وتداخلاً، واستطالة لأشكالها.

ووجه الشبه عبارة عن الهيئة الحاصلة من تساقط أجرام مشرقة مستطيلة متناسبة المقدار، متناثرة في جوانب شيء مظلم.

وقول المتنبّي يمدح سيف الدولة:

يَهُزُّ الجَيْشُ حَوْلَكَ جانِبَيْهِ ... كَما نَفَضَتْ جناحَيْها العُقابُ[٢]

فالمشبّه صورة سيف الدولة والجيش محيط به من الجانبين يتحرّك بانتظام صدوعاً لأوامره، والمشبّه به هيئة العُقاب تنفض جناحيها وتحرّكهما، فعل المتسلّط عليهما المالك للزمام.

ووجه الشبه، هو صورة وجود جانبين في حال منتظم لشيء له سلطان نافذ عليهما.

٣. مركّب حسّي *مختلف الطرفين*.

كقول الشاعر:

وحدائِقُ لَبِسَ الشَقيقُ نباتُها ... كالأُرجَوانِ مُنَقَّطاً بالعنبرِ[٣]

---

١. ديوانه، ج ١، ص ٣٣٥؛ الإيضاح، ص ١٧٤؛ الطراز، ج ١، ص ٢٠٤؛ العمدة، ج ١، ص ٤٩٥؛ دلائل الإعجاز، ص ٢٨ و ٣٧٠ و ٤٦٧؛ كفاية الطالب، ص ١٦٦؛ الصناعتين، ص ٢٥٠؛ شروح التلخيص، ج ٣، ص ٣٦٠؛ نهاية الإيجاز، ص ١١٥؛ نهاية الأرب، ج ١، ص ٦٢؛ الوساطة، ص ٣١٢؛ سر الفصاحة، ص ٣٦٩؛ يتيمة الدهر، ج ١، ص ١٣٣؛ المصباح، ص ١٦١.

مثار: مهيج. النقع: الغبار. تهاوى: تتساقط، خفف بحذف إحدى التائين.

٢. العرف الطيب، ص ٣٩٧.

٣. جواهر البلاغة، ص ٢٧٠.

فإنّ وجه الشبه فيه هو الهيئة الحاصلة من انبساط رقعةٍ حمراء قد نُقّطت بالسواد المنثور عليها.

والمشبّه مفرد وهو الشقيق. والمشبّه به مركّب من الأرجوان والعنبر[١].

وكقول الشاعر:

لا تعجبوا من خالِهِ في خدِّهِ　　　كلّ الشقيق بنقطة سوداءِ[٢]

فإنّ وجه الشبه فيه هو الهيئة الحاصلة من طلوع نقطة سوداء مستديرة في وسط رقعة حمراء، مبسوطة، وهي أمر حسّي. والمشبّه مركّب من الخال والخدّ. والمشبّه به مفرد وهو الشقيق.

وكقول أبي تمّام:

يا صاحِبَيَّ تَقَصَّيا نَظَرَيْكُما　　　تَرَيا وُجُوهَ الأرضِ كَيْفَ تَصَوَّرُ

تَرَيا نهاراً مُشْمِساً قَدْ شابَه　　　زَهْرُ الرُّبَى فكأنّما هو مُقْمِرُ[٣]

فقد شبّه النهار المشرق فوق أرض امتلأت بالنبات والزهور الكثيرة المتكاثفة، وهو مركّب بالليلة المقمرة. وهو مفرد مقيّد بنعت. ووجه الشبه الهيئة الحاصلة من نهار مشمس قد شابه زهر الربى بليل مقمر. أو هيئة اختلاط شيء أسود بشيء أبيض مشرق[٤].

ومن بديع المركّب الحسّي ما يجيء في الهيئات التي تقع عليها الحركة، كقول الشاعر في وصف روضة:

حُفَّتْ بِسَرْوٍ كالقِيانِ تَلَحَّفَتْ　　　خُضْرَ الحريرِ على قَوامٍ مُعْتَدِلْ

فكأنّها والرِّيحُ جاءَ يُمِيلُها　　　تبغي التَعانُقَ ثُمَّ يَمْنَعُها الخَجَلْ[٥]

---

١. مجموع الأدب في فنون العرب، ص١٠٥.

٢. المصدر، ص٢٧٠.

٣. ديوانه، ج ٢، ص١٩٤؛ الإيضاح، ص١٨٩؛ الطراز، ج ١، ص٢٩٥.

٤. المنهاج الواضح (حمد عوني)، ص٣٩.

٥. نسبها ياقوت في معجم الأدباء إلى أحمد بن سليمان بن وهب في ترجمته، وقال: «ربّما نسبوه إلى غيره» كأنّه يعني نسبتها إلى سعيد بن حميد، كما في التشبيهات لابن عون، ص١٩٧؛ حماسة ابن الشجري، ص٧٦٢؛ انظر ←

إذ إنّ وجه الشبه هيئة منتزعة من حركات أجسام على جهات مختلفة، فإنّ الريح إذا هبّت من جوانب مختلفة تحرّك ما في الروض إلى جهات مختلفة، وفي حالة سكونها ترجع إلى حالتها الطبيعيّة، كذا رقص القيان، ففيه حركات إلى جهات مختلفة في اقتراب وابتعاد. فالشاعر راعى الحركتين: حركة التهيؤ للدنوّ والعناق، وحركة الرجوع إلى أصل الافتراق، وأدّى ما يكون في الثانية من سرعةٍ زائدةٍ تأديةً لطيفة؛ لأنّ حركة الشجرة المعتدلة في حال رجوعها إلى اعتدالها أسرعُ من حركتها في حال خروجها عن مكانها. وكذلك حركَةُ مَنْ يُدركه الخَجَل فيرتدع أسرعُ من حركة من يهمّ بالدنوّ؛ لأنّ حركة الهرب للخوف أسرع من حركة الأقدام.

ولا يخفى أنّ في البيتين تشبيهين: التشبيه الأوّل ترتّب عليه التشبيه الثاني. ففي الأوّل تشبيه مفرد غير مقيّد بمفرد مقيّد، ووجه الشبه فيه ليست هيئة منتزعة، بل اعتدال القامة ولبس الأخضر.

والثاني تشبيه مفرد مقيّد بمثله، والمشبّه به فيه محذوف، أي كأنّها والريح جاء يميلها تبغي تعانق ثمّ يمنعها الخجل، كالقيان في حال الرقص.

ووجه الشبه فيه الهيئة المنتزعة المذكورة أعلاه.

ب) المركّب العقلي.

وهو ما كان منتزعاً من أمور عقليّة، أو بعضها حسّي وبعضها عقلي؛ ليتأتّى انتزاع الهيئة العقليّة التي قصد أن تكون وجه الشبه.

وجوّز التفتازاني ـ أيضاً ـ أن يكون طرفاه حسّيّين فيما إذا كان الوجه عقليّاً صرفاً، كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا ٱلتَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ ٱلحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً﴾[١].

← هامش: أسرار البلاغة (تحقيق محمود محمد شاكر)، ص ٢١٠؛ الإيضاح، ص١٧٦؛ التبيان، ص ١٩٠؛ أنوار الربيع، ج ٥، ص٢٠٧.

والضمير في «حفّت» لروضة يصفها. والقيان: جمع قينة وهي الجارية، وهنّ يُشَبَّهن في اعتدال القدّ بالسرو، وقد يشبّه السرو بهنّ في ذلك، فيكون من التشبيه المقلوب. (انظر: بغية الإيضاح، ج ٣، ص٢٦).

١. الجمعة: ٥.

ووجه الشبه بين الذين كلّفوا بالعمل بما ورد في التوراة ولم يعملوا، وبين الحمار الذي يحمل الأسفار دون قدرة على الانتفاع منها وهو حرمان الانتفاع بما هو أبلغ شيء نافع مع تحمّل التعب والكدّ في استصحابه.

وأمّا المشبّه، فقد لوحظ فيه عدّة أمور: حمل اليهود التوراة، وعدم انتفاعهم بها، وكون محمولهم وعاء العلم، وانتزع من المجموع هيئة خاصّة معقولة، أعني حرمانهم من التوراة مع تحمّل التعب في استصحابه.

وكذلك فقد لوحظ في المشبّه أمور: حمل الحمار للكتب، وكون محموله أوعية العلم، وعدم انتفاعه بذلك المحمول، وانتزعت من المجموع هيئة خاصّة معقولة، ثمّ شبّهت الهيئة الأولى بالثانية في هيئة عامّة شاملة لهما، ومنتزعة عنهما، وهي مطلق حرمان الانتفاع بأبلغ نافع مع تحمّل التعب في استصحابه، فيكون الوجه مركّباً عقليّاً، وكذلك الطرفان[1].

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[2].

شبّه صورة أعمال الكافرين ـ أنّها قد تظهر جميلة خيّرة؛ ولكنّها في الحقيقة حابطة لا ثواب لها؛ إذ لم يقصد بها وجه الله ـ تعالى بحال سراب بفلاة يظنّه الظمآن ماءً، فيذهب إليه فلا يجده شيئاً.

فالمشبّه هيئة مكوّنةٌ من شيء على صفة يتوهّم نفعه وهو في الباطن غير نافع، بل ضارّ وهو عقلي. والمشبّه به حال السراب وما يحدثه من ظنّ للظمآن وهو عقلي أيضاً.

أمّا وجه الشبه، فصورة الشيء الذي يخدع منظره، ويسوء مخبره.

وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ

---

١. قيل: إنّ الطرفين حسّيّان وهما الكفّار والحمار. وبعضهم يرى أنّه من تشبيه المعقول بالمحسوس؛ لأنّ حملهم التوراة ليس كالحمل على العاتق وإنّما هو القيام بما فيها.

٢. النور: ٣٩.

بَيْتاً وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ﴾[١].

فالمركّب العقلي هو ضعف الحال وعدم الصلاحيّة للاعتماد وهو منتزع من أمور المشبّه والمشبّه به قرن بعضها إلى بعض، والمشبّه حال من اتّخذ الأصنام أولياء وعبدها واعتمد عليها راجياً نفعها وشفاعتها. وهو مركّب عقلي.

والمشبّه به حال العنكبوت التي اتّخذت بيتاً وهو مركّب محسوس من حيث إنّه لم يحصل للعنكبوت باتّخاذها شيء من معاني البيت، فكذلك الكافر لم يحصل له باتّخاذ الأوثان آلهة شيء من معاني الآلهة، وهو من تشبيه المركّب بالمركّب؛ لأنّ في كلّ واحد من الطرفين اتّخاذاً ومتّخذاً، واتّكالاً عليه مع عدم ترتّب شيء من المعاني المطلوبة من المعتمد عليه.

ومن أمثلته قول صالح بن عبد القدوس:

وإنَّ مَنْ أدّبْتَهُ في الصِّبا كالعُودِ يُسْقَى الماءَ في غَرْسِهِ
حتّى تراهُ مورقاً ناضِراً بعد الذي أبْصَرْتَ من يُبْسِهِ[٢]

المؤدّب في الصغر حسّي مشبّه بالعود المرويّ الذي تتعهّده بالرعاية حتّى يغدو كثير الأوراق، شديد النضارة وهو أمر عقلي، والوجه هو التهذيب الذي يتمّ في وقته، ويثمر كمال الاستحسان، ويبلغ غاية المرجوّ وهو عقلي.

وقول الشاعر:

المُسْتَجيرُ بِعَمْرٍو عِنْدَ كُرْبَتِهِ كالمُسْتَجِير مِنَ الرَّمْضاءِ بالنارِ[٣]

شبّه حال من أصابته شدّة فالتجأ إلى عمرو طمعاً في الاحتماء به، فإذا عمرو أشدّ خطراً ممّا وقع فيه بحال من لذعته الرمضاء. ففزع إلى ما هو أشدّ لذعةً وأكثر ألماً وهو النار. وهما أمران عقليّان. ووجه الشبه فيه هو الحالة الحاصلة من الالتجاء من الضارّ إلى ما هو أضرّ منه؛ طمعاً في الانتفاع به. وهو مركّب عقلي.

---

١. العنكبوت: ٤١.
٢. العقد الفريد، ج ١، ص٢٦٣؛ مفتاح العلوم، ص١٤٨؛ الإيضاح، ص١٩٠؛ أسرار البلاغة، ص٧٥. ناضراً: مخضراً. انظر: المنهاج الواضح، ص٥٠.
٣. أنوار الربيع، ج ٤، ص٢٩٨؛ في البلاغة العربيّة، ص٧٨؛ المنهاج الواضح، ص٤١.

وقول أبي الفضل المكيالي:

كـــم والدٍ يَـحْرُمُ أولادَهُ وَخَـيْرُهُ يَـحْظى بـه الأَبْـعَدُ
كالعينِ لا تَـنْظُرُ مـا حَـوْلَها ولَـحْظُها يُـدْرِكُ مـا يَـبْعُدُ

فوجه الشبه مركّب عقلي هو حرمان الأقرب المستحقّ، ونيل الأبعد الذي لا يستحقّ.

ومختصر القول أنّ وجه الشبه حين ينظر فيه إلى شيء واحد لا تركّب فيه ولا تعدّد يسمىٰ «واحداً»، وحين يُنظر فيه إلى هيئة مركّبة من مجموعة أشياء تشكّل وحدة لا تتجزّأ ويُخلّ بالتشبيه حذفُ أحد مكوّنَيْها يسمّىٰ «مركّباً»، وحين ينظر فيه إلى أُمور متعدّدة يراد جعل كلّ منها وجه شبه قائماً بذاته ولا يخلّ بالتشبيه حَذْف أحدها أو تقديم أو تقديره يسمّىٰ «متعدّداً».

ووجه الشبه سواء أكان مفرداً أم مركّباً أم متعدّداً إمّا أن يكون حسياً أو عقليّاً فوجه الشبه الحسّي ـ أي الذي يدرك بإحدى الحواسّ الخمس ـ لا يكون طرفاه إلّا حسّيّين؛ لأنّه يدرك بالحواسّ، فاذا كان أحد الطرفين معقولاً، فلا سبيل إلى إدراكه بالحواسّ.

ووجه الشبه العقلي ـ وهو ما لا يدرك بالحواسّ ـ يكون طرفاه حسّيّين أو عقليّين أو مختلفين، فمتى كان أحد الطرفين عقليّاً تحتمّ أن يكون وجه الشبه عقليّاً؛ لأنّ العقل يمكنه إدراك المحسوسات بخلاف وجه الشبه الحسّي، فلا يتأتىٰ إلّا إذا كان الطرفان معاً حسّيّين.

أمّا وجه الشبه المتعدّد، فأحياناً يكون حيّاً وأخرى عقليّاً، وثالثه مختلفاً يجمع بين الحسّي والعقلي معاً، كما مرّ سابقاً.

الفرق بين التشبيه المركّب الوجه والتشبيه المتعدّد الوجه

المراد بالمتعدّد أن يذكر في التشبيه عدد من أوجه الشبه على وجه يصحّ الاستقلال بكلّ منها. بمعنى أنّ واحداً ممّا ذكر لو اقتصر عليه لكفى في التشبيه.

ويصحّ تقديم بعضه على بعض وإسقاط أحد هذه الأشياء دون الاختلال في المعنى، ولا يتغيّر حال الباقي بخلاف وجه الشبه المركّب؛ فإنّه لا يجوز يه التقديم أو الحذف؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى اختلاله وتغيير صورته؛ لأنّ المركّب يقصد فيه اشتراك الطرفين في الهيئة الحاصلة من مجموع تلك الأمور بجملتها، ولذلك ينزل منزلة الواحد وإن كان وجه الشبه مركّباً.

ولا يصحّ فيهما تقديم بعض ما اعتبر على بعض؛ لفوات المعنى الذي هو ترتيب أحدهما على الآخر، فمثلاً قول ابن رشيق:

وتفاحَةٍ من كفِّ ظَبي أخذتُها جناها من الغُصْن الذي مثل قَدِّهِ

حَكَتْ لَمْسَ نَهْدَيْهِ وطيبَ نسيمِهِ وطَعْمَ ثناياهُ وحُمْرَةَ خَدِّهِ

يكون فيه وجه الشبه متعدّداً من اللين والطيب والطعم واللون، ويمكن حذف أحدها أو تقديمه وتأخيره، ويبقى التشبيه مستقيماً غير مختلّ، بخلاف قول السرّي الرفاء في وصف القلم:

أَخْرَسُ يُنْبيكَ بِأطراقِهِ عَنْ كُلِّ ما شِئْتَ مِنَ الأمْرِ

يُذْري على قِرْطاسِهِ دَمْعَةً تُبدي لنا السرَّ وما تَدْري

كعاشِقٍ أخْفى هَواهُ وَقَدْ نَمَّتْ عليه عَبْرَةً تَجْرِي[1]

إذ يجمع بين الطرفين فيه وجه شبه لو أسقطت منه جزءاً ممّا اعتبرت فيه الهيئة لبطل التشبيه في قصد المتكلّم؛ لأنّها صورة رُوعي فيها أن تكون تامّة التأليف، كاملة الأجزاء، يسودها التناسب والانسجام والتنسيق.

❊ ❊ ❊

١. ديوانه، ج ٢، ص٢٩٣؛ نهاية الأرب، ج ٧، ص ٢٦؛ محاضرة الأدباء، ص٦٨؛ زهر الآداب، ج ١، ص٤٣٣.

الفصل السابع

التشبيه التمثيلي

وهو هيئة مأخوذة من متعدّد سواء كان الطرفان مفردين أو مركّبين، أو كان أحدهما مفرداً والآخر مركّباً، وسواء كان ذلك الوصف المنتزع حسّيّاً أو عقليّاً، أو اعتباريّاً وهميّاً[١].

هذا مذهب الجمهور، كالخطيب القزويني ومن جاء بعده، ولا يشترطون غير تركيب الصورة، سواء أكانت العناصر التي تتألّف منها صورته، أو تركيبه حسّيّة، أو معنويّة؛ وذلك لأنّ الصفات التي ننتزعها من طرفي التشبيه تجمع بينهما وتلقي خطوطاً وألواناً وهيئة وحركة لتشكّل صورة مشتركة جديدة، لا هي مختصّة للمشبّه، ولا هي خالصة للمشبّه به. كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَـهُمْ فِـى سَبِـيلِ اللّٰهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ فِى كُلِّ سُنبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ وَاللّٰهُ يُضاعِفُ لِمَنْ يَشاءُ وَاللّٰهُ واسِـعٌ عَلِـيمٌ﴾[٢].

فالمشبّه به هو حال من ينفق قليلاً في سبيل الله ثمّ ينال عليه جزاءً عظيماً.

والمشبّه به هو حال باذر حبّة فأنبتت له سبع سنابل في كلّ سنبلة مائة حبّة.

ووجه الشبه هو صورة من يعمل قليلاً ثمّ يجني من ثمار عمله كثيراً.

---

١. يرى عبد القاهر الجرجاني أنّ التشبيه التمثيلي هو ما لا يكون وجه الشبه فيه أمراً بيّناً بنفسه، بل يحتاج في تحصيله إلى ضرب من التأوّل؛ لأنّ المشبّه لم يشارك المشبّه به في صفته الحقيقيّة.

والوجه في التشبيه التمثيلي ـ عند عبد القاهر ـ يكون عقليّاً مفرداً، كما يكون عقليّاً مركّباً. وعند الخطيب، وجمهور البلاغيّين التشبيه التمثيلي ما كان الوجه فيه مركّباً بصرف النظر عن كونه حسّيّاً أو عقليّاً.

وعند السكّاكي ما كان الوجه فيه عقليّاً غير حقيقي، أي محتاج إلى تأوّل ـ كما عند عبد القاهر ـ ولكن بشرط أن يكون مركّباً. وشرط التركيب هذا هو الذي يميّز رأي السكّاكي من رأي عبد القاهر.

٢. البقرة: ٢٦١.

وقوله تعالى: ﴿إِعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ ٱلدُّنْيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكاثُرٌ فِي الأَمْوالِ وَالأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الكُفّارَ نَباتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَراهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَكُونُ حُطاماً وَفِي ٱلآخِرَةِ عَذابٌ شَدِيدٌ﴾[١].

فهو يشبه حال الدنيا وذهاب نعيمها وقلّة نفعها؛ للتنفير من الاستغراق في ملاذها، وجعلها الهدف الأسمى، بحال النبات الذي يخلب الأنظار بنضرته، ثمّ يصفرّ فجأة بعد الخضرة، وييبس بعد النضرة، ويصبح حطاماً وهشيماً.

فوجه الشبه في هذه الآية هو صورة الاغترار بالشيء، ومظنّة دوامه، والتهالك عليه، ثمّ زواله، وانقضائه فجأة كأن لم يكن.

وقول الرسول الأكرمﷺ: «المرأةُ كالضِلعِ العَوْجاءِ، إنْ قَوّمتَها كَسَرْتَها، وإن دارَيْتَها اسْتَمْتَعْتَ بها»[٢].

شبّه المرأة في ضعفها وعدم اقتدراها على تحمّل المصاعب بحال تقويم الضلوع الموجب لانكسارها.

ووجه الشبه هو صورة الشيء الرقيق الذي يوهنه الخفيف ويصدعه اللطيف.

وقال الإمام عليّ عليه السلام: «ألا وإنَّ معاويةَ قادَ لُمَّةً مِنَ الغواةِ... حتّى جعلُوا نحورهم أغراض المنيّة»[٣].

شبّه حال الغواة وهم يلتفون حول معاوية، كحال الجزور المهيّئة للنحر بيد القصّاب.

ووجه الشبه هو صورة من يلقي نفسه إلى التهلكة.

وقال ابن المعتزّ:

كأنَّ سَماءَنا لمّا تَجَلّتْ ... خِلالَ نُجُومِها عِنْدَ الصَّباحِ
رياضُ بَنَفْسَجٍ خَضِلٍ نَداهُ ... تَفَتَّحَ بَيْنَهُ نَوْرُ الأَقاحي[٤]

---

١. الحديد: ٢٠.
٢. صحيح البخاري، نكاح ٧٩؛ صحيح مسلم، رضاع ٦٥؛ سنن الترمذي، طلاق ١٢؛ الصور البيانية، ص١٢٨.
٣. نهج البلاغة، الخطبة ٥.
٤. ديوانه، ص١٢٧؛ علم أساليب البيان، ص١١٤. تجلّت: برزت وظهرت. خضل: رطب. الأقاحي: جمع أقحوانة: نبات له زهر أبيض، وفي وسطه كتلة صغيرة صفراء.

فالمشبّه هو صورة السماء الزرقاء، والنجوم البيضاء منشورة فيها وقت الصباح.

والمشبّه به صوره الرياض من أزهار البنفسج تخلّلتها أزهار الأقاحي.

ووجه الشبه هو الصورة الحاصلة من شيء أزرق انتشرت في أثنائه صور صغيرة بيضاء.

فترى في الأمثلة السابقة بأن الوجه منتزع من متعدّد الأوصاف، متمازج الكيان، سواء كان حسّيّاً أو غير حسّي. وهذا ما سار عليه أكثر البلاغيّين، وخالف بعضهم ذلك، ويعتبر عبد القاهر الجرجاني والسكّاكي من أبرز المخالفين.

أمّا عبد القاهر، فيرى رأياً مستقلّاً في التشبيه التمثيلي، وهو عنده عبارة عن رجوع اشتراك الطرفين في الوجه إلى التأويل، وأمّا إذا كان الوجه فيه أمراً بيّناً بنفسه لا يحتاج إلى تأويل، فالتشبيه غير تمثيلي.

ولقد أوضح عبد القاهر الفرق بينهما بقوله: «إنّ الاشتراك في الصفة يقع مرّة في نفسها، وحقيقة جنسها، ومرّة في حكم لها ومقتضٍ؛ فالخدّ يشارك الورد في الحمرة نفسها، وتجدها في الموضعين بحقيقتها.

واللفظ يشارك العسل في الحلاوة، لا من حيث جنسه، بل من جهة حكم وأمر يقتضيه. وهو ما يجده الذائق من نفسه من اللذّة، وشبيهة بالحالة التي يجدها الذائق للحلاوة من العسل...».

هذا وأمّا التشبيهات التي تدخل ضمن نطاق التشبيه غير التمثيلي عند عبد القاهر فهي:

١. كلّ تشبيه جمع بين شيئين فيما يدخل تحت الحواسّ، نحو تشبيهك صوت بعض الأشياء بصوت غيره، كتشبيه أطيط الرحل بأصوات الفراريج، كما قال ذو الرمّة:

كأنَّ أصْواتَ ـ مِنْ إيغالِهِنَّ بنا ـ آواخِرِ المَيْس أَنْقاضُ الفَرارِيجِ[1]

---

١. ديوانه، ص٩٩٦؛ العمدة، ج ٢، ص ٤٨؛ أسرار البلاغة، ص٨١؛ جواهر البلاغة، ص٢٦٤؛ الحيوان، ج ٢، ص٣٤٢؛ ديوان الحماسة، ص١٠٨٣. وتقدير البيت: كأنّ أصوات أواخر الميس من إيغالهنّ بنا إنقاض الفراريج.

٢. تشبيه الشيء بالشيء من جهة الصورة والشكل، نحو أن يشبّه الشيء إذا استدار بالكرة في وجه، وبالحلقة في وجه آخر.

٣. التشبيه من جهة اللون، كتشبيه الخدود بالورد، والشعر بالليل، والوجه بالنهار. وما جرى في هذا الطريق. أو جمع الصورة واللون معاً، كتشبيه الثريّا بعنقود الكرم المنوّر. والنرجس بمداهن دُرّ حشوهنّ عقيق.

٤. الصفات الراجعة إلى الغريزة والطباع، مثل الشجاعة، والدهاء، والفطنة، والكرم، واللؤم وغيرها من الصفات العقليّة الثابتة ـ لا يجري فيه التأوّل ولا يفتقر إليه في تحصيل وجه. وكذلك تشبيه الرجل بالرجل في الشدّة وما يتّصل بهما.

٥. التشبيه من جهة الهيئة، نحو إنّه مستوٍ، منتصب، مديد، كالرمح في استواء القامة، أو كالغصن في لطافة القدّ. ويدخل في الهيئة الحركات في أجسامها، كتشبيه الذاهب على الاستقامة بالسهم السديد. ومن تأخذه الأريحيّة فيهتزّ، كالغصن تحرّكه ريح، ونحو ذلك.

٦. تشبيه بعض الفواكه الحلوة بالعسل والسكر. وتشبيه اللين الناعم الخزّ والخشن بالصوف. أو رائحة بعض الرياحين برائحة الكافور، أو رائحة بعضها ببعض، كما لا يخفى.

وهذا الضرب قد يسمّيه عبد القاهر التشبيه الظاهر. وقد يطلق عليه التشبيه الصريح. وقد يسمّيه التشبيه الأصلي الحقيقي، ويجعل التشبيه التمثيلي فرعاً له، ومبنيّاً عليه. وقد يخصّه باسم التشبيه ويكون وجه الشبه فيه حسّيّاً، أي مدركاً بإحدى الحواسّ الخمس (وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس). كما يكون الوجه فيه عقليّاً حقيقيّاً، أي ثابتاً في ذات الموصوف. كالأخلاق، والغرائز، والطباع.

أمّا التمثيل أو التشبيه التمثيلي أن لا يكون وجه الشبه فيه حسّيّاً ولا من الغرائز، والطباع العقليّة الحقيقيّة، ولكنّه يكون عقليّاً غير حقيقي، أي غير متقرّر في ذات الموصوف. فلا يكون بيّناً في نفسه، بل يحتاج في تحصيله إلى تأوّل؛ لأنّ المشبّه لم يشارك المشبّه به في صفته الحقيقيّة.

ويتفاوت تشبيه التمثيل ـ عند عبد القاهر ـ تفاوتاً شديداً، فمنه ما يقرب مأخذه ويسهل الوصول إليه، ولا يحتاج إلى كثير من الدقّة، والتأمّل حتى كاد أن يدخل في التشبيه الصريح، وذلك كقولهم في صفة الكلام ألفاظه، كالماء في السلاسة، وكالنسيم في الرقّة، وكالعسل في الحلاوة.

ومنه ما يدقّ ويغمض حتّى يحتاج في استخراجه إلى فضل رؤية، ولطف فكرة. وتقوّى فيه الحاجة إلى التأويل حتى لا يعرف المقصود من التشبيه في بديهة السماع، مثل قول كعب الأشقري في وصف بني المهلب للحجّاج: «كانوا كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها». والمقصود من هذا التشبيه هو أنّهم متساوون في الشرف ولا يكون بينهم متقدّم ومتأخّر.

أمّا التشبيه التمثيلي ـ عند السكّاكي ـ، فهو ما كان وجه الشبه فيه مركّباً وهميّاً اعتباريّاً غير متحقّق حسّاً ولا عقلاً، فليس من التمثيل ـ عنده ـ أن يكون وجه الشبه حسّيّاً مركّباً، أو عقليّاً حقيقيّاً مفرداً، أو عقليّاً مفرداً غير حقيقي. وفي هذا الأخير يخالف السكّاكي عبد القاهر، الذي يرى أنّه تمثيل؛ لحاجته إلى التأوّل.

والتشبيه التمثيلي عند القزويني وجمهور البلاغيّين هو ما كان الوجه فيه مركّباً، سواء كان حسّيّاً أو عقليّاً أو وهميّاً اعتباريّاً، ولذا يكون التمثيل عند السكّاكي أخصّ مطلقاً منه على رأي الجمهور، ويترتّب على هذا الخلاف أمور:

١. أنّ قولك: «فاكهة كالعسل» تشبيه فقط وليس تمثيلاً عند أحد منهم؛ لفقد شرط عبد القاهر بكونه حسّيّاً. وشرط السكّاكي بكونه حسّيّاً مفرداً، وشرط القزويني والجمهور بكونه مفرداً.

٢. أنّ قولك: «لفظ كالعسل» ينفرد عبد القاهر به باعتباره تمثيلاً؛ لكونه عقليّاً غير حقيقي، وليس تمثيلاً عند السكّاكي والخطيب؛ لفقد التركيب الذي يشترطانه.

٣. وأنّ قول بشار:

كأنَّ مُثارَ النَّقْعِ فوقَ رؤوسِنا ... وأسيافَنا ليلٌ تهاوى كواكبُه[١]

---

١. ديوانه، ج ١، ص٣١٨؛ دلائل الإعجاز، ص١٢٨؛ الإيضاح، ص١٧٤.

ينفرد القزويني والجمهور باعتباره تمثيلاً؛ لتوافر شرطهم وهو التركيب، ولا يعدّه عبد القاهر ولا السكّاكي من التمثيل؛ لأنه حسّي.

٤. وأن قول ابن المعتزّ ـ:

اصبر على مَضَضِ الحَسُو ... دِ فإنَّ صَبْرَكَ قاتِلُهْ
فالنارُ تأكُلُ نَفْسَها ... إنْ لَمْ تَجِدْ ما تأكُلُهْ[١]

ـ تمثيل عند الجميع؛ لتحقّق شرط عبد القاهر وهو كونه عقليّاً غير حقيقي. وشرط القزويني وهو كونه مركّباً، وشرط السكّاكي وهو التركيب الوهمي الاعتباري[٢]، وعليه، فإنّ الجمهور لا يعتبرون الوهميّة والسكّاكي يشترط ذلك.

والجمهور يعتبرون التركيب وعبد القاهر لا يشترط ذلك.

والسكّاكي يعتبر فيه التركيب والوهميّة، وعبد القاهر لا يعتبر شيئاً منهما.

وكثيراً مّا تأتي صور التشبيه التمثيلي في القرآن الكريم وطرفا التشبيه فيها كلمة «مَثَل» ـ بفتح الميم والثاء ـ أو يأتي «مَثَل» مشبّهاً مصرّحاً به دون المشبّه به.

وقد يؤتى بكلمة «مَثَل» في تشبيهات القرآن الكريم مراداً بها القصّة والشأن العجيب، أو مشاراً بها إلى مثل مضروب على غير طريق التشبيه. والمراد من كلّ استعمالاتها التوضيح والكشف والعظة والاعتبار.

وهناك فرق جوهري بين التشبيه مفرد الطرفين، والوجه، والتمثيل المركّب الطرفين والوجه؛ ذلك الفرق هو أنّ التشبيه المفرد يأتي في نطاق أضيق من حيث الدلالة على المعاني من التشبيه التمثيلي؛ لأنّ له دلالات مكثفة في الطرفين وفي الوجه، فمثلاً قول كعب بن زهير في مدح الرسول الأكرمﷺ:

إنَّ الرسولَ لنور يستضاءُ به ... مهنّدٌ من سيوف الله مسلول

---

١. انظر: ديوانه، ص٣٨٩؛ مفتاح العلوم، ص١٤٨؛ أسرار البلاغة، ص٧٧؛ الإيضاح، ص١٩٠؛ العقد الفريد، ج ١، ص٣٠٦؛ الإشارات والتنبيهات، ص١٥٤.

٢. علم البيان (د. بدوي طبانة)، ص٩٦. فقد شبّه الشاعر الحسود المتروك (المتجاهل) مقاولته مع تطلّبه إيّاها لينال بها نفسه مصدور بالنار التي تمدّ بالحطب حتّى يأكل بعضها بعضاً، ووجه الشبه صفة أو أمر منتزع من متعدّد وهو إسراع الانقطاع ما فيه مدد البقاء.

وفيه تشبيه للرسول بالنور في الهداية في الشطر الأوّل، وتشبيه له بالسيف في القوّة. ففي كلّ تشبيه منهما معان جزئيّة مفردة لا كثافة فيها.

قارن هذا بقول الشاعر بصف الشمس وقت شروقها:

والشمس من مشرقها قد بدت   صفراء ليس لها حاجبُ
كأنّها بُوتقةٌ أحمِيتْ   يجول فيها ذهبٌ ذائبُ[1]

المشبّه هو الشمس وقت شروقها في لونها الأصفر، وامتدادات قرصها، وأشعّتها المتهادية منها، هذا هو تركيب المشبّه. أمّا المشبّه به، فهو إناء نحاس مستدير الشكل أحميت عليه النار، وفيه ذهب أصفر اللون، ذائب يتحرّك وسط الإناء تخرج منه أشعّة صاعدة أمام الرائي، وهذا هو تركيب المشبّه به والمشبّه وهما مركّبان حسّيّان يُريان بحاسة البصر. أمّا وجه الشبه، فهو الهيئة الحاصلة من الاستدارة مع صفرة اللون والأشعّة المتموّجه المرسلة من سطح الإناء وهذا هو تركيب وجه الشبه، قارن هذا التشبيه التمثيلي بالتشبيه المفرد في قول كعب بن زهير، فترى الفروق الواضحة بين كثافة المعاني والصور هنا ويسرّها وبساطتها هناك، وعلى هذا المنوال جاءت التشبيهات التمثيليّة في القرآن الكريم[2].

❊ ❊ ❊

١. البيتان للوزير المهلبي، انظر: الإشارات والتنبيهات، ص١٤٥؛ أسرار البلاغة، ص٢٠٧؛ ديوان المعاني، ج ١، ص٣٥٩.

٢. الموسوعة القرآنيّة المتخصّصة، (أ. د عبد العظيم إبراهيم مصطفى القاهرة: ٢٠٠٣م).

الفصل الثامن

التشبيه الضمني

من الواضح أنّ الشبيه كلّما دقّ وخفي كان أبلغ وأفعل في النفس.

وهناك من يحاول أن يدعم إمكان التشبيه بالبرهان مع اللجوء إلى التلميح بالتشبيه دون التصريح. فهو لا يوضع فيه المشبّه والمشبّه به في صورة من صور التشبيه المعروفة، بل يُلمحان في التركيب، ويفهمان من المعنى، ويكن المشبّه به دائماً برهاناً على إمكان ما أسند إلى المشبّه.

وقد يلجأ الكاتب أو الشاعر إلى هذا النوع من التشبيه؛ نزوعاً إلى الابتكار والتجديد، ورغبةً في إخفاء معالم التشبيه؛ لأنّه كلّما خفي كان أبلغ وأوقع في النفس، كقول أبي تمّام:

لا تُنْكري عَطَلَ الكَرِيمِ مِنَ الغِنى　　　فالسَّيْلُ حَرْبٌ للمكانِ العالي[1]

أي لا تستنكري خلوّ الرجل الكريم من الغنى، ولكن حين أحسّ الشاعر بأنّ كلامه غير مقبول، لذا أراد أن يقدّم دليلاً على ما ضمنه، ولكنّه لم يرد أن يعبّر عنه تعبيراً مباشراً، أو يصرّح به تصريحاً واضحاً؛ بل اكتفى بالتلميح إليه ضمناً؛ إذ شبه فقر الكريم بحال قِمَم الجبال، وهي أشرف الأماكن وأعلاها التي لا يستقرّ فيها ماء السيل.

ونلاحظ أنّ الشطر الثاني منفصل عن الأوّل تمام الانفصال، ويصلح أن يكون مثلاً سائراً يستعمل في غير هذا المقام، والربط بينهما على هذا الشكل يجعلنا نلمح

---

١. ديوانه، ج ٣، ص ٧٧؛ أسرار البلاغة، ص ٢٤٥؛ الإيضاح، ص ٢٧٨؛ أنوار الربيع، ج ٣، ص ٢٤٩؛ البلاغة الواضحة، ص ٤٥.

تشبيهاً خفيّاً يسمّى التشبيه الضمني.

وكقول أبي فراس الحمداني:

سَيَذْكُرُني قَوْمي إذا جَدَّ جِدُّهُم   وفي الليلةِ الظَلْماءِ يُفْتَقَدُ البَدْرُ[١]

يشبّه الشاعر حاله حين يذكر قومه في اشتداد الخطوب، فيطلبونه فلا يجدونه بحال البدر يطلب في الليالي الحالكات.

وفي إيحاء بأنّه تضمّن تشبيهاً غير مصرّح به وقد أورده الشاعر في جملة مستقلّة، وضمنه هذا المعنى في صورة برهان.

وقول المتنبّي:

مَنْ يَهُنْ يَسْهُلِ الهَوانُ عَلَيْهِ   ما لِجُرحٍ بِمَيِّتٍ إيلامُ[٢]

فالمشبّه «من عاش في الذلّ والهوان حتى اعتاد على ذلك وغدا يتقبّل» أي هوان أو ذلّ جديد برضىً.

والمشبّه به «الميّت الذي فقد الروح»؛ وبالتالي الإحساس فما عادت تؤثّر فيه الجراح. وليس هذا الادّعاء باطلاً؛ لأنّ الميّت إذا جرح لا يتألّم.

وفي ذلك تلميح بالتشبيه من غير تصريح.

وقول البحتري:

ضَحوكٌ إلى الأبطالِ وهوَ يَرُوعُهُم   وللسيفِ حدٌّ حين يَسْطُو ورَوْنَقُ[٣]

فممدوح البحتري يلقي الشجعان بوجه ضاحك وهو يروعهم، ويفزعهم في الوقت ذاته ببأسه. وذلك السيف له عند القتال والضرب رونق وفتك. وهذا الكلام يشمّ منه رائحة التشبيه الضمني. فلم يأت بالتشبيه صريحاً بأن يقول: إنّ حال الممدوح وهو يضحك من غير مبالاة عند ملاقاته الشجعان، ويفزعهم ببأسه وسطوته، كحال السيف عند الضرب له رونق وفتك. ولكنّه أتى بذلك ضمناً لباعث

١. ديوانه، ص ١٢١ (قصيدة: أراك عصي الدمع).

٢. ديوانه، ج ٤، ص ٢٧١ (شرح البرقوقي)؛ البلاغة فنونها وأفنانها، ج ٢، ص ٧٥؛ الكافي في علوم البلاغة العربيّة، ج ٢، ص ٤٣١.

٣. ديوانه، ج ٢، ص ٧٦؛ أسرار البلاغة، ص١٢٨؛ الكافي في علوم البلاغة، ج ٢، ص ٤٣١.

من البواعث السابقة.

وقول أبي العتاهيّة:

تَرْجُو النـجاةَ ولم تَسْـلكْ مَسـالكها إنّ السفينةَ لا تـجري عـلى اليَـبْسِ[١]

فهو يشبّه من يرجو النجاة من عذاب الآخرة ولا يَسلك مسالكها بسفينة تحاول الجري على اليبس.

وقول ابن الرومي:

وَيْلاهُ إنْ نَظَرَتْ وإنْ هِـيَ أَعْـرَضَتْ وَقْـــعَ السِّـهام وَنَـزْعُهُنّ أليـمُ[٢]

يشبّه الشاعر حال المحبوبة إذا نظرت وإذا أعرضت بحال السهام تؤلم إذا وقعت، وتؤلم إذا نزعت.

وقول المتنبّي:

إنَّ السلاحَ جـميعُ النـاس يَـحْمِلُهُ وليسَ كُلُّ ذواتِ المَـخْلَبِ السَّـبُعُ

أي ليس كلّ من يحمل السلاح شجاعاً، كما أنّه ليس كـلّ ذي مَـخلَبٍ أسـداً يفترس.

وقول الشاعر:

وما أنا مـنهمُ بـالعَيشِ فـيهم ولكن مَعْدِنِ الذَهَبِ الرَّغـامُ[٣]

المشبّه حال الشاعر إذ لا يعدّ نفسه من أهل دهره وإن عاش بينهم.

والمشبّه به حال الذهب يختلط بالتراب مع أنّه ليس من جنسه.

وقول الشاعر:

تَـزْدَحِمُ القُـصّادُ فـي بـابهِ والمَنْهَلُ العَذْبُ كثيرُ الزّحامِ

شبّه حال الممدوح في ازدحام طالبي المعروف ببابه بحال المنهل العذب فـي ازدحام الناس عنده.

---

١. ديوانه، ص١٧٧؛ جواهر البلاغة، ص٢٧٧.

٢. ديوانه، ج ٣، ص ٢١٣ و ٤٥٧.

٣. جواهر البلاغة، ص٢٧٧؛ الكافي في علوم البـلاغة، ج ٢، ص٤٣٣؛ ضرب لذلك المثل بالذهب، فإنّ مقامه فـي التراب، وهو أشرف منه.

وقول الشاعر:

لا يُعْجِبَنَّ مَضيماً حُسْنُ بِزَّتِهِ وهَلْ يَروقُ دَفيناً جَوْدَةُ الكَفَنِ[1]

إذ نهى المضيم الواقع في أسر الذلّ عن أن يفرح بسعة رزقه، وحسن لباسه مشبّهاً إيّاه بالميّت الذي لا تروقه إلّا كفان الحسان.

ويتّضح من هذه الأمثلة أنّ التشبيه الضمني يمتاز عن سواه بأربع خصائص مجتمعة:

أولاها: أنّ المشبّه والمشبّه به كليهما يلمح ويستنتجان بلا ترابط نحوي مباشر فيما بينهما، بخلاف أنواع التشبيه التي يأتي فيها الطرفان في بناء لغوي تتحكّم بتوجيهه قواعد إنشاء الجملة العربيّة، كأن يكون المشبّه مبتدأ أو ما في حكم المبتدأ ويكون المشبّه به خبراً أو ما هو في حكم الخبر، وكأن يكون المشبّه به مضافاً والمشبّه مضافاً إليه، أو يكون المشبّه فعلاً مسنداً والمشبّه به مصدراً مبيّناً لنوعه.

ثانيتها: أن المشبّه جملة أو مجموعة جمل مستقلّة منفصلة عن المشبّه به الذي يجيء جملة أو طائفة من الجمل أيضاً.

ثالثتها: أنّ المشبّه يثير فكرة فيها غرابة وادّعاء، فلا يسلم بها القارئ تسليماً مباشراً وإنّما يحتاج في القبول بها إلى دليل يقنعه ويرسخ اعترافه بها.

رابعتها: أنّ المشبّه به يستوي مثلاً وشاهداً تقرّبه العقول بداهةً، وتطمئنّ القلوب إلى صحّته سليقة. كأن يكون مستقرّاً في الطباع، أو جارياً مجرى السنّة والقانون في الحياة والمشاهدة.

خامستها: أنّ حال المشبّه وحال المشبّه به اللذين يلمحهما القارئ تتكافآن وتتساويان بلا زيادة لإحداهما على الأُخرى، وبلا نقصان لطرف عن سواه[2].

* * *

١. البلاغة فنونها وأفنانها، ج ٢، ص ٧٥.

٢. البلاغة والتطبيق، ص ٣٠٩.

الفصل التاسع

التشبيه المقلوب

وهو عكس طرفي التشبيه بحيث يجعل المشبّه مشبّهاً به بادّعاء أنّ وجه الشبه فيه أقوى وأظهر. وهذه الصورة التشبيهيّة تقوّي المعنى.

وقد سمّاه ابن جنّي «غلبة الفروع على الأصول»[1] وسمّاه العلوي «التشبيه المنعكس»[2] وهو «عكس التشبيه»[3] عند عبد القاهر، على سبيل التخييل؛ ليوهم أنّ ما هو قاصر عن نظيره في الصفة، زائد عليه في استحقاقها، واستيجاب أن يجعل أصلاً فيها. وسمّاه ابن الأثير «الطرد والعكس»[4] جاعلاً الغرض منه المبالغة.

ويشترط في التشبيه المقلوب ألّا يرد إلّا فيما كان متعارفاً؛ إذ قد جرت العادة في البلاغة على تشبيه الأدنى بالأعلى، والأصغر بالأكبر، فإذا جاء على خلاف ذلك لم تظهر فيه صورة الانعكاس وكان قبيحاً، كقولك: نام القوم حتّى كأنّهم موتى، فلا يحسن أن تقول: ماتوا كأنّهم نيام.

وتقول: إنسان صامت كالحجر، وذلك إذا أُفْحِمَ وانقطعت حجّته، ولا يجوز أن تعكس التشبيه، فتقول: سكت هذا الحجر كأنّه إنسان صامت؛ لأنّ ذلك غير متعارف.

ولمّا شاع التشبيه المقلوب في كلام العرب واتّسع صار كأنّه هو الأصل وهو موضع من علم البيان حسن الموقع لطيف المأخذ وهو مظهر من مظاهر الافتتان

---

١. الخصائص، ج ١، ص ٣٠٠.

٢. الطراز، ج ١، ص ٣٠٣.

٣. أسرار البلاغة، ص ١٨٧ وما بعدها.

٤. المثل السائر، ج ١، ص ٤٠٣.

والبداعة في التعبير، كقوله تعالى: ﴿قالُوا إِنَّما البَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبا﴾[١].

فإنّ المقصود في الأصل أنّهم جعلوا الربا كالبيع. فقلبوا مبالغة فيه بجعل المشبّه به مشبّهاً، زعماً منهم أنّ الربا أولى بالحِلّ من البيع حتّى جعلوه أصلاً بالقياس عليه.

وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾[٢].

والأصل في هذا التشبيه أن يقال: أفَمَنْ لا يَخْلقُ كمن يَخْلَقُ، ولكنّهم حين جعلوا غير الله مثل الله في تسميته باسمه، والعبادة له، وسوّوا بينه وبين غيره، فقد جعلوا الله تعالى من جنس المخلوقات، وشبيهاً بها، فأنكر الله عليهم ذلك بقوله: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ﴾[٣]؛ إذ من حقّ المشبّه أن يكون أحطّ من المشبّه به فيما وقع فيه المشبّه. فإذا عكس كان فيه مزيد تقريع وتجهيل[٤].

وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلـٰهَهُ هَواهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلىٰ عِلْمٍ﴾[٥].

فكأنّه يقول: هواهُ إلههُ إشارة إلى أنّهُ جعل الإله المعلوم الثابت كهواه.

وقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثىٰ﴾[٦].

أي وليس الذكر الذي طلبت كالأنثى التي وُهِبْت لها[٧]؛ لأنّ الأنثى (مريم) أفضل منه.

وقوله تعالى: ﴿يا نِساءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ ٱلنِّساءِ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾[٨].

والأصل ليس أحد من النساء مثلكنّ. وأمّا إذا كان المعنى «لستنّ كأحد من النساء في النزول»، فلا قلب في التشبيه.

---

١. البقرة: ٢٧٥.
٢. النحل: ١٧.
٣. انظر: الكشاف، ج ٢، ص٥٩٩؛ البرهان، ج ٣، ص٤٢٨؛ أوب السعود، ج ٥، ص١٠٤.
٤. انظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، ج ٥، ص ٣٢٠.
٥. الجاثية: ١٣.
٦. آل عمران: ٣٦.
٧. الكشاف، ج ١، ص٣٥٦؛ انظر: البرهان، ج ٣، ص٤٢٧؛ معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج ١، ص٢٧٤؛ شروح التلخيص، ج ٣، ص٤٠٨.
٨. الأحزاب: ٣٢.

وقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ﴾[١].

أي أفنجعل المجرمين كالمسلمين؟ ولكنّه عكس مسايرةً لاعتقادهم أنّهم أفضل من المسلمين.

وقوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾[٢].

أي أنجعل الفجّار كالمتّقين، ولكنّه عكس؛ مبالغةً ومسايرة لظنّ الكافرين بأنّهم أرفع مكانة من المؤمنين المتّقين في الآخرة، كما أنّهم كذلك في الدنيا.

وقول النبي ﷺ: «ذكاةُ الجنين ذكاةَ أمّهِ»[٣] على رأي من قدّره «مثل ذكاة»، واكتفى بذكاة الأم عن ذكاة الجنين.

وقول الإمام عليّ عليه السلام: «نَحْمَدُهُ على آلائِهِ كما نَحْمَدُهُ على بـلائِهِ»، أي حَـمْدُهُ سبحانه على البلاء كَحَمْدِهِ على الآلاء. وإنّما عكس؛ لأنّه جاء باللفظين في معرض ذكر النعم والشكر عليها، فاستهجن أن يلقّبها بلفظة الحمد على البلاء؛ للمنافرة التي تكون بينهما. فقال: نَحْمَدهُ على هذه الآلاء. والعبارة قبلها: «الحَمْدُ للهِ الواصِلِ الحَمْدَ بالنِّعَمِ، والنِّعَمَ بالشُّكْرِ...»[٤].

وقول محمّد بن وهيب الحميدي يمدح المأمون:

وَبَـدا الصَّباحُ كأنَّ غُـرَّتَهُ ... وَجْهُ الخَليفَةِ حِينَ يُـمْتَدَحُ[٥]

أي إنّ تباشير الصباح تشبيه في التلألؤ وجه الخليفة عند سماعة المديح، فأنت ترى هنا أنّ هذا التشبيه خَرَجَ عمّا كان مستقرّاً في نفسك من أنّ الشيء يُشبّه دائماً بما هو أقوى في وجه الشبه؛ إذ المألوف أن يقال: إنّ وجه الخليفة يشبه الصباح، ولكنّه عكس للمبالغة والإغراق بادّعاء أنّ وجه الشبه أقوى في المشبّه.

---

١. القلم: ٣٥.

٢. ص: ٢٨.

٣. التذكية: الذبح والنحر، انظر الحديث في النهاية لابن الأثير، ج ٢، ص ١٦٤.

٤. نهج البلاغة، الخطبة ١١٤.

٥. أسرار البلاغة، ص ٢٠٥؛ الصناعتين، ص ٤٦ و ٣٦٤؛ زهر الآداب، ج ٣، ص ١٨؛ سر الفصاحة، ص ٤٠١؛ المطول، ص ؛ المفتاح، ص ٥٧١؛ حسن التوسل، ص ١٢٣؛ الإيضاح، ص ١٨٣؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص ٥٧؛ التبيان، ص ٢٠٠. الغرة: البياض في الجبهة، وغرة كلّ شيء: أكرمه وخياره.

وكقول البحتري في وصف بركة:

كأنها حين لجّت في تدفّقها ‏ ‏ يدُ الخليفة لمّا سال واديها[١]

فالبحتري أراد أن يوهم أنّ يد الخليفة أكثر تدفّقاً بالعطاء من بركة الماء على سبيل المبالغة. فيد الخليفة أشهر وأتمّ وأكمل في العطاء ـ بنظره ـ من تدفّق البركة.

ويقرب من هذا التشبيه ضرب من التشبيه يسمّيه البلاغيّون «تشبيه التفضيل»، يشبّه فيه المتكلّم بشيء لفظاً أو تقديراً، ثمّ يعدل عن التشبيه زاعماً أنّ المشبّه أفضل من المشبّه به، كقول الشاعر:

حَسِبْتُ جَمَالَهُ بَدْراً مُنِيراً ‏ ‏ وأين البَدْرُ مِنْ ذاكَ الجَمالِ؟[٢]

وكقول آخر:

من قاسَ جدواكَ يوماً ‏ ‏ بالسُّحْبِ أخطأ مَدْحَك

السُّحْبُ تُعْطي وتَبْكي ‏ ‏ وأنتَ تُعْطي وَتَضْحَك[٣]

ونحسب أنّ مرجع الخلابة والسحر في تشبيه التفضيل إيهام الحقيقة وادّعاء الصدق، ففي البيت الأوّل أفاد كلام الشاعر أنّه ظنّ لأوّل وهلة أنّ جمال محبوبه كجمال البدر المنير، لكنّه بعد التقصّي والتحقيق من جليّة الأمر وجد بوناً شاسعاً بين البدر وبين محبوبه، فحكمه النهائي بتفضيل الحبيب على البدر حصيلة استبانة الرشد.

❊ ❊ ❊

١. البلاغة الواضحة، ص٦١.

٢. جواهر البلاغة، ص٢٨٦.

٣. علم البيان، ص١٠١؛ البلاغة العربيّة في ثوبها الجديد، ج ٢، ص٥٢.

الفصل العاشر

أغراض التشبيه

الغرض من التشبيه هو الإيضاح والبيان مع الإيجاز والاختصار وهو يعود في الأغلب «في التشبيه غير المقلوب» إلى المشبّه لوجوه منها:

١. بيان إمكان المشبّه

إذا أسند إليه أمرٌ غريبٌ لا يمكن فهمه وتصوره إلّا بالمثال، أو ذكر شبيه له مَتّفَقٌ على إمكان وقوعه، أو وجوده؛ ليبيّن صحّة القياس عليه.

كقوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسىٰ عِنْدَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ﴾[1].

أي إن شأن عيسى؛ إذ خلقه بلا أب ـ وهو في بابه غريب ـ كشأنّ آدم خلقه من غير أب ولا أمّ ثمّ قال له: كن فكان فليس أمر عيسى بأعجب وأغرب من أمر آدم.

وكقوله تعالى في تشبيه السماء يوم القيامة في تصدّعها واختلالها وتبعثر أجرامها وكواكبها عن مداراتها، تصير مثل الدهن لذوبانها وإحمرارها، وتؤول إلى الفناء والزوال ﴿فَإِذا ٱنْشَقَّتِ السَّماءُ فَكانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهانِ﴾[2].

وقوله تعالى في تشبيهه بالزيت المغليّ أو ما أذيب من النحاس: ﴿يَوْمَ تَكُونُ ٱلسَّماءُ كَالْـمُهْلِ﴾[3].

وكتشبيه تقطّع الجبال يوم القيامة بنتف الصوف في قوله تعالى: ﴿وَتَكُونُ ٱلجِبالُ كَالْـعِهْنِ﴾[4].

---

١. آل عمران: ٥٩.

٢. الرحمن: ٣٧.

٣. المعارج: ٨.

٤. المعارج: ٩.

وكتشبيه بعث الموتى بإخراج النبات بعد موته في قوله تعالى: ﴿فَأَنْزَلْنا بِهِ ٱلماءَ فَأَخْرَجْنا بِهِ مِنْ كُلِّ ٱلثَّمَراتِ كَذٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلمَوْتىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[١].

وكقوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَتَقْنا الجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ﴾[٢].

فإنّه بين ما لا تجريه العادة بما جرت العادة به؛ لأنّ المشبّه حال الجبل في ارتفاعه عليهم، والمشبّه به حال المظلّة في ارتفاعها، والغرض من التشبيه بيان إنكار المشبّه.

وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «فَلَمْ يَبْقَ مِنْها إلّا صُبَابَةٌ كَصُبابَةِ الإناءِ»[٣].

أي فلم يبق من الدنيا إلّا صبابة كصبابة الإناء.

وكقوله عليه السلام: «فإنَّ الأمْرَ يَنْزِلُ مِنَ السَّماءِ إلى الأرضِ كقطراتِ المَطَرِ»[٤].

وكقول البحتري:

دانٍ إلى أيدي العُفاةِ وشاسِعٌ ... عَنْ كُلِّ نِدٍّ في النَّدَى وضَرِيبِ
كالبَدْرِ أفْرَطَ في العُلُوِّ وضَوؤُهُ ... للعُصْبَةِ السارِينَ جِدُّ قَرِيبِ[٥]

وصف البحتري ممدوحه في البيت الأوّل بأنّه قريب للمحتاجين بعيد المنزلة، وأنّ بينه وبين نظرائه في الكرم بوناً شاسعاً. ولكن البحتري حينما أحسّ أنّه وصف ممدوحه بوصفين متضادّين هما: القرب، والبعد أراد أن يبيّن لك أنّ ذلك ممكن، وأن ليس في الأمر تناقض، فشبّه ممدوحه بالبدر الذي هو بعيد في السماء، لكنّ ضوءه قريب جدّاً للسائرين بالليل.

وكقول ابن الرومي:

قالوا: أبو الصَّقْرِ من شيبانَ قُلْتُ لهم
كلّا لعمري ولكن منه شيبانُ

---

١. الأعراف: ٥٧.
٢. الأعراف: ١٧١.
٣. نهج البلاغة، الخطبة ٤٢.
٤. نهج البلاغة، الخطبة: ٢٣.
٥. ديوانه، ج ١، ص٢٤٩؛ أسرار البلاغة، ص٩٨ و١١٢ و٢٧٢؛ الوساطة، ص٢٠٤ و٢٠٥؛ الإيضاح، ص١٦٤؛ الإشارات والتنبيهات، ص١٣٩.

كـــــم أبٍ عـــلا بـــابنٍ ذُرى شَـرَفٍ
كـــما عَـــلَت بـــرسولِ اللهِ عـــدنانُ[١]

فالمشبّه على الأب بالابن، والمشبّه به علوّ عدنان بالرسولﷺ. ووجـه الشـبّه ارتفع شأن الأوّل بالآخر.

فابن الرومي في هذين البيتين زعم أنّ بني شيبان من ممدوحه أبي صقر، وأنّهم قد سمّوا به وارتفعوا مجداً وشرفاً، وأنّ الآباء الذين نالوا السؤدد والعزّة بأبنائهم كثرة، وهذا الأمر لا يسلّم بإمكان حصوله للناس، فجعله مشبّهاً لمشبّه به متحقّق وهو علوّ عدنان برسول اللهﷺ. فجاء هذا المشبّه به الحاصل تاريخاً وواقعاً ليستوي حـجّة على ما نسبه إلى ممدوحه من صفات، وقطع بها ألسنة المجادلين المنكرين له قبل سماع تشبيهه والوقوف على حال المشبّه به فيه.

وكقول الشاعر:

قَـــدْ يَشِـيبُ الفـتى ولَـيْسَ عَـجيباً   أنْ يُرَى النورُ في القَضِيبِ الرطِيبِ[٢]

فقد أسند الشاعر إلى الفتى أمراً غـريباً وهـو الشـيب، وأراد أن يـبيّن أنّ ذلك ممكن، فشبّهه بالقضيب الغضّ الذي يظهر عليه الزهر، مع أنّه غضّ رطيب لم يكتمل نموّه بعد.

وقول ابن الرومي:

وَيْلاهُ إنْ نَظَرَتْ وإنْ هِـيَ أَعْـرَضَتْ   وَقْـــعُ السِّــهامِ وَنَــزْعُهُنَّ أليــمُ[٣]

شبّه نظرها بوقع السهام وإعراضها بنزعها بيان لإمكان إيلامها بهما جميعاً.

٢. بيان حال المشبّه

ويتمثّل هذا الغرض حين تكون صفة المشبّه به معلومة لدى المخاطب، وتكون

---

١. ديوانه (تحقيق أسامة حيدر)، ج ٦، ص ٤٢٤؛ التبيان (للطيبي)، ص١٩٧؛ حسن التوسّل، ص١٢٢؛ أنوار الربيع، ج ٥، ص ٢١٤.
٢. البلاغة فنونها وأفنانها، ج ٢، ص٧٨.
٣. ديوانه، ج ٣، ص٤٥٧، قصيدة «قلبي سقيم».

صفة المشبّه مجهولة، فيساق التشبيه تمكيناً للمخاطب من إدراك حال المشبّه وتمثّله. ففي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا ٱلسَّيِّئَاتِ جَزاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِها وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ما لَهُمْ مِنَ ٱللّٰهِ مِنْ عاصِمٍ كَأَنَّما أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعاً مِنَ ٱللَّيْلِ مُظْلِماً﴾[١].

إذ وصف وجوههم بالسواد كأنّما أخذ من الليل المظلم فقطّع رُقَعاً غُشيت بها هذه الوجوه! وهكذا يغشى الجوَّ كلّه ظلام مِنْ ظلام الليل، ورهبة من رهبته.

وقوله تعالى حين أراد أن يبيّن لنا ضعف إيمان المنافقين وعدم ثباتهم فيه، واضمحلاله عن القلوب بأدنى شيء، وأنّه على شرف الانقلاب إلى الكفر: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللّٰهِ أَوْلِياءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتاً وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنْكَبُوتِ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ﴾[٢].

إذ شبّهه ببيت العنكبوت ونسجه، وأنّه من أضعف الأشياء قواماً، وأرقّها حالة. فأيّة ريح تحرّكُهُ تغيّره. والغرض من هذا التشبيه بيان حال المنافقين، وكشف نواياهم التي لا تخفى على علّام الغيوب.

وقول النبيّ ﷺ: «الحياءُ مِنَ الإيمانِ كالرأسِ من الجَسَدِ».

فلمّا كانت منزلة الحياء من الإيمان مبهمة وغير معروفة لدى المخاطب أتى بمشبّه به معروف لتتّضح صورته وتتحدّد معالمه.

وقول الإمام عليّ عليه السلام في الحج: «يَرِدُونَهُ وُرُودَ الأنعامِ، ويألَهُونَ إليه وُلُوهَ الحمام»[٣].

وكقول المتنبّي:

مـا المـوت إلّا سـارِقٌ دَقَّ شَخْصُهُ ... يَصُولُ بلا كـفٍّ وَيَسْعى بـلا رِجْـلِ

فحال المشبّه الذي هو الموت مجهول وأراد الشاعر أن يشخّصه، فأتى بمشبّه به معروف لدى الناس وهو السارق، وفصّل أوصافه المخصوصة من دقّة شخصه وصولاته بلا كفّ وسعيه بلا رجل.

---

١. يونس: ٢٧.

٢. العنكبوت: ٤١.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ١.

وقول الشابي:

كم من مشاعر حلوة مجهولة سكرى، ومن فكر ومن أوهام
غنت كأسراب الطيور ورفرفت حولي، وذابت كالدخان أمامي

أراد الشاعر أن يعبّر عن جمال مشاعره، وبهاء أفكاره، ووقع حلاوتها في نفسه وأذنه، ثمّ سرعة انقشاعها وذوبانها في الوجود، فشبّهها بغناء الطيور العذب، والدخان عندما يتلاشى سريعاً، وأفكار الشاعر ومشاعره لا تتّضح لنا صفتها إلّا إذا ساق إلينا صورة المشبّه به.

وقول النابغة يمدح النعمان:

كأنّكَ شَمْسٌ والملوكُ كواكبُ إذا طَلَعْتَ لم يَبْدُ مِنْهنَّ كوكبُ[1]

لمّا كانت حال الممدوح وغيره من الملوك، وكلّ منهما مشبّه مجهولة غير معروفة فقد أتى بالمشبّه به لبيان أنّ حال الممدوح مع غيره من الملوك كحال الشمس مع الكواكب، فإذا ظهر أخفاهم كما تخفي الشمس الكواكب بطلوعها.

وهذا النوع ـ كما قال المرحوم أحمد الهاشمي ـ يكثر في العلوم والفنون لمجرّد البيان والإيضاح، فلا يكون حينئذ أثر للبلاغة، لخلوّه من الخيال، وعدم احتياجه إلى التفكير، ولكنّه لا يخول من ميزة الاختصار في البيان، وتقريب الحقيقة إلى الأذهان[2].

٣. بيان مقدار حال المشبّه

ويتحدّد هذا الغرض في تجسيد قوة المشبّه وضعفه، وزيادته ونقصه، وسموّه وانخفاضه، واتّساعه وضيقه، وما إلى ذلك من الصفات التي تخضع للمقاييس وتستجيب للتحديد. وملاك هذا الغرض أن يكون المشبّه معروفاً لدى المخاطب في صفته بشكل عامّ، ويأتي المشبّه به لتحديد هذه الصفة؛ مثال ذلك قوله تعالى:

---

١. ديوانه، ص٥٦؛ أسرار البلاغة، ص ١٦٠؛ الإشارات والتنبيهات، ص١٥٥؛ الإيضاح، ص١٩٢.

٢. جواهر البلاغة، ط ١٠، ص٢٨٢.

﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمٰوٰتِ وَٱلأَرْضِ وَمَا أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ البَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾[١].

فالمخاطب المسلم يعرف أمر الساعة في قربها معرفة عامّة؛ إذ أنّ الساعة آتية لا ريب فيها. وقد جاء المشبّه به «لمح البصر» وحدّد مقدار هذا القرب ودرجته، وبين أنّ إتيانه أقرب من القريب في سرعة حصوله ودنوّ وقوعه[٢].

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّها الضَّالُّونَ المُكَذِّبُونَ * لَآكِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ * فَمالِؤُنَ مِنْها البُطُونَ * فَشارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ ٱلحَمِيمِ * فَشارِبُونَ شُرْبَ ٱلهِيمِ﴾[٣]. فعذاب الكافرين المكذّبين بالرسالة، وشرابهم الماء الحارّ الذي اشتدّ غليانه أمر يعرفه المخاطب، ولكنّه لا يعلم مدى ظمئهم إلى هذا الماء المغليّ، فبيّن الله مقدار هذا الظمأ، فشبّههم بالإبل العطاش التي لا تروي أبداً لداء يصيبها، ولا تزال تطلب المزيد من الشراب حتّى تهلك[٤].

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّما يَصَّعَّدُ فِي السَّماءِ كَذٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللّٰهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ﴾[٥].

فإنّ من استحوذ على قلبه الضلال تضعف إرادته عن ترك ما هو عليه من الباطل بحيث ينبو عن قبول الحقّ، ويشعر بالعجز عن احتماله، ويكون مثله مثل من صُعِّد في الطبقات العليا من جوّ السماء؛ إذ يشعر بضيق شديد في التنفّس. فبيّن الله مقدار ذلك الضلال بصعوده إلى الطبقات العليا من الجوّ حتّى إذا ما ارتفع إلى أعلى من ذلك شعر بأنّه لا يستطيع سبيلاً إلى البقاء، وبأنّه أشرف على الهلاك.

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[٦].

إذ وصف سبحانه قلوب بني إسرائيل بالغلظة والقسوة. ثمّ وصف الله مقدار غاية

---

١. النحل: ٧٧.
٢. البلاغة والتطبيق، ص٣١٢.
٣. الواقعة: ٥٢.
٤. القرآن والصور البيانية، ص٩٣.
٥. الأنعام: ١٢٥.
٦. البقرة: ٧٤.

تلك القسوة ـ التي لا تعرف الرحمة أو الخشوع بأنّها أشدّ قسوةً من الحجارة، فبعض الحجارة يتفجّر منه الأنهار، وبعضها تنبع منه العيون. ولكن قلوبهم لا تلين ولا ترقّ.

وقول الرسول ﷺ وهو يشبّه الإنسان في هذه الدنيا بمستظلّ تحت ظلّ شجرة «مالي وما للدنيا و[ما] أنا في الدنيا إلّا كراكب استظلّ تحت شجرة ثمّ راح وتركها»[١].

وقول الإمام عليّ عليه السلام في وصف الملائكة:

«وَمِنْهُم مَنْ قَدْ خَرَقَتْ أَقْدامُهُم تُخُومَ الأرْضِ السُّفْلى فَهِيَ كراياتٍ بيضٍ قد نَفَذَتْ في مَخارِقِ الهواءِ»[٢].

أراد الإمام أن يصوّر عظمة الملائكة، وأنّها خارقة في تصوّر العقل البشري بلوحة تقريبيّة يمكن أن تدرك في ذهن المخاطب؛ إذ شبّهها بأعلام بيض قد نفذت في مخارق الهواء نحو الحدود اللامتناهيّة.

وقال المتنبّي:

مــا قُــوبِلَتْ عَــيْناهُ إلّا ظُــنّتا تَحْتَ الدُّجَى نارَ الفرِيقِ حُلُولا[٣]

لم يكتف المتنبّي بتشبيه عيني الأسد بصفة عامّة تدلّ على الضوء المنبعث منها، بل حدّد مقدار ذلك مشبّهاً إياه بالنار المتوقّدة لدى جماعة نزلوا مكاناً؛ للإقامة فيه وكانت نارهم عظيمة لا تنطفئ بسرعة.

وقول عنترة:

فــيها اثــنتان وأربــعونَ حَــلُوبةً سُوداً كخافيةِ الغرابِ الأسْحَمِ[٤]

فقد بيّن الشاعر مقدار سواد تلك النياق بجعلها مشبّهاً لخافية الغراب التي يكون سوادها على أشدّ الدرجات وأعتمّها.

---

١. رواه الترمذي في سننه، كتاب الزهد ـ: ما أنا في الدنيا إلّا كراكب.
٢. نهج البلاغة، الخطبة ٩١.
٣. ديوانه، ج ٣، ص ٣٥٥ (شرح البرقوقي)؛ البلاغة الواضحة، ص ٥٢. الدجى: جمع دجيّة، وهي الظلمة، والفريق: الجماعة، وحلولاً: أي مقيمين، وهو حال من الفريق.
٤. شرح ديوان عنترة، ص ٢٠٥؛ الكافي في علوم البلاغة، ج ٢، ص ٤١٩.

وقول الأعشى:

كأنَّ مِشْيَتَها مِنْ بيتِ جارتِها　　　مَرُّ السَّحابةِ لا رَيْثٌ ولا عَجَلُ[١]

فمشيتها معلومة عند السامع ولكنّه لا يدري مقدارها في السرعة أو البطء فوضّح الشاعر هذا المقدار، فقال: إنّها لا تسرع ولا تبطئ، وإنّما تمرّ دون تعجّل أو تباطؤ.

٤. تقرير حال المشبّه في نفس السامع

ويتحقّق هذا الغرض بتوضيح حال المشبّه في ذهن السامع وترسيخها في نفسه وتمكينها من خاطره، ويتمّ ذلك بإبراز الأمور المعنويّة الذهنيّة في صور حسّيّة أقوى وأظهر حتّى تستقرّ في نفس السامع، وتتمكّن في ذهن المخاطب؛ وذلك لأنّ النفس بطبعها تميل إلى الأمور المحسوسة التي يقع عليها الحسّ، وتنبو عن المعاني المجرّدة، فإذا برزت الأفكار المتخيّلة في صورة مشاهدة قوى الإيمان بها والتأكّد من صحّتها، بل إبرازها في هذه الصورة الحسّيّة يصبح دليلاً يدفع كلّ تردّد في تصديق الدعوى.

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلّا كَباسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْماءِ لِيَبْلُغَ فاهُ وَما هُوَ بِبالِغِهِ﴾[٢].

تتحدّث الآية عن شأن عبدة الأوثان، وأنّهم إذا دعوا آلهتهم لا يستجيبون لهم، ولا يرجع هذا الدعاء بفائدة، وقد أراد الله جلّ شأنه أن يقرّر هذه الحال، ويثبتها في الأذهان، فشبّه هؤلاء الوثنيّين بمن يبسط كفيّه إلى الماء ليشرب فلا يصل الماء فمه بالبداهة، لأنّه يخرج من خلال أصابعه ما دامت كفّاه مبسوطتين[٣].

وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمالُهُمْ كَرَمادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ﴾[٤].

---

١. ديوان الأعشى الكبير، ص٥٥؛ الجمان في تشبيهات القرآن، ص١٦١.

٢. الرعد: ١٤.

٣. وقد ذكر أمير المؤمنين عليّ ﷺ نظير هذا المعنى في قوله:

ومن يصحب الدنيا يكن مثل قابضٍ　　　على الماء خانتهُ فروج الأصابع

انظر: شرح المضنون على غير أهله (عبيد الله العبيدي)، ص٤٣.

٤. إبراهيم: ١٨.

إذ فيها كشف وإيضاح لحال أولئك الكفّار الذين يظنّون الخير بأعمالهم مع عدم جدواها، وذلك بتمثيل حالهم بالرماد الذي تتسلّط عليه الرياح فتبيده ولا تبقي منه شيئاً.

وقوله تعالى: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوانٍ عَلَيْهِ تُرابٌ فَأَصابَهُ وابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْداً لا يَقْدِرُونَ عَلىٰ شَيْءٍ مِمّا كَسَبُوا﴾[١].

مثل إنفاق المرائي مع عدم ترتّب الثواب عليه بحال الحجر الأملس يكون عليه تراب فيصيبه مطر غزير، فيزيح بما عليه من تراب.

وفي هذا المثل تقرير لخيبة المرائي على أبلغ ما يكون. وكقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبا لا يَقُومُونَ إِلّا كَما يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطانُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾[٢].

إذ شبّه حال المرابي عند بعثه يوم القيامة بحال قيام المصروع من جنونه[٣].

والغرض تقدير حالة المرابين يوم القيامة في شناعة مصيرهم وسوء منقلبهم بتلك الصورة المزريّة، وتلك سيماهم يعرفون بها عند أهل الموقف.

وقول النبي ﷺ: «إيّاكُم والحَسَد فإنَّ الحَسَدَ يأكُلُ الحَسَناتِ كما تأكُلُ النارُ الحَطَب»[٤].

شبّه إفناء الحسد للحسنات بأكل النار للحطب، وإنّما شبهه بذلك؛ لأنّ الحسد يجري في قلب الإنسان مجرى النار لاهتياجه وإحراقه. فكان ذلك التشبيه غاية في الظهور والوضوح.

وقوله ﷺ: «مَثَلَ الذي يُعلِّمُ الخير ولا يعمل به مِثْلُ السراجِ الذي يُضيءُ للناسِ ويَحْرِقُ نَفْسَهُ».

وفيه تشنيع بحال من اتّصف به، وكأنّك تشاهد النار وهي تعلق به وتأخذ منه

---

١. البقرة: ٢٦٤.

٢. البقرة: ١٧٥.

٣. أصل المسّ باليد ثمّ استعير للجنون؛ لأنّ الشيطان يمسّ الإنسان فيجنّه، والجار إمّا أن يتعلّق بقوله: «لا يقومون» أو بـ«يقوم»، أو بـ«يتخبطه».

٤. المجازات النبويّة، ص ٢١٠ «بدون إياكم والحسد»؛ أخرجه أبو داود في سننه، الرقم ٤٩٠٣ في الأدب، ورواه أيضاً ابن ماجه في سننه، الرقم ٤٢١٠. وهج الفصاحة، ص٣٨٦؛ العمدة، ج ١، ص٥٠٨.

بالنواصي والأقدام.

وقوله ﷺ: «كُنْ في الدنيا كأنّكَ غَريبٌ أو عابِرُ سَبيلٍ»[١].

يعني في قطع العلائق وخفّة الحال، فإنّ الغريب لا عُلقة له في بلاد الغربة، وابن السبيل لا يَلْبُثُ له إلّا مقدار العبور، وقطع المسافة، وهذا المعنى قد أظهره وأوضحه التشبيه غاية الظهور، والوضوح.

وقول الإمام عليّ ؑ: «الفُرْصَةُ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ»[٢].

فهو يشبه مجيءَ الفرصة وسرعةَ زوالها بالسحاب المارّ، فأعطانا التشبيه صورة واضحة جليّة لسرعة انقضاء أمد الفرصة، حين شبّهها بصورة حسّيّة تتمثّل بمرور تلك السحابة، وانصرافها ممّا يقرّر المعنى ويؤكّده في الذهن.

وقوله ؑ: «كُنْ في الفِتْنَةِ كابْنِ اللَّبُون لا ظَهْرٌ فَيُرْكَبَ، ولا ضَرْعٌ فَيُحْلَبَ»[٣].

أراد أنّ الفتن إذا تلبّس الإنسان بها ووقع فيه غمرتها كان أدعى للهلاك، وأقرب إلى تورّط النفوس. وأمّا إذا قطع أواصره معها فذلك أدعى للسلامة، وأقرب إلى الخلاص منها، وهذه المعاني قد أشعر بها التشبيه، ودلّ عليها.

وقول الشاعر:

إنَّ القلوبَ إذا تَنافَرَ وُدُّها ... مِثْلَ الزجاجةِ كَسْرُها لا يُجْبَرُ[٤]

شبّه الشاعر تنافر القلوب بكسر الزجاجة بجامع تَعذُّر العود إلى ما كانت عليه، في الحالتين؛ مستعيناً بمثل حسّي يقوّي المعنى في ذهن السامع.

وقول أبي عبادة في وصف الخُلُق الكريم المتوارث:

خلق منهم تردّد فيهم ... وليتهُ عصابةٌ عن عصابه

كالحسام الجراز يبقى على الدهـ ... ـرِ ويفني في كلّ حين... قرابه

---

١. وهج الفصاحة، ص ٥٢١.

٢. نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة ٢١.

٣. المصدر، قصار الحكم، الحكمة ١.

٤. الصور البيانية، ص١٤٧؛ جواهر البلاغة، ص٢٨٣؛ مجموع الأدب، ص١١٤؛ الكافي في علوم البلاغة، ج ٢، ص٤٢١.

فإنّ خفاء الصورة في أوّل البيتين جلاه وأذهب غموضه وضوح التشبيه في ثانيهما، وذلك أنّه عمد إلى المعنى المتخيّل في البيت الأوّل، فشبّهه بمعنى محسوس قرب الصورة العقليّة إلى الواقع الحسّي، فزادت جلاءً في الذهن.

٥. تزيين المشبّه

والغرض منه تحسين المشبّه والترغيب فيه عن طريق تشبيهه بشيء حسن الصورة أو المعنى.

وأكثر ما يكون هذا النوع في وصف ما تميل إليه النفوس وفي المديح والرثاء.

كقوله تعالى: ﴿وَحُورٌ عِينٌ * كَأَمْثَالِ ٱللُّؤْلُؤِ ٱلْمَكْنُونِ﴾[١].

فالحور العين: الشديدات البياض، الكبيرات العيون، حسانها. شبّهها بأمثال اللؤلؤ المكنون، أي كأمثال الدرّ الذي يخرج من صدفه، ولم يغيّره الزمان، واختلاف أحوال الاستعمال، وإنّما عنى بقوله كأمثال اللؤلؤ، أي إنّ صفاءهُنّ، وتلألُؤهُنّ كصفاء الدرّ وتلألُئِهِ. والغرض من هذا التشبيه هو لتحسين المشبّه والترغيب فيه.

ونظيره قوله تعالى: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدانٌ مُخَلَّدُونَ إذا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤاً مَنْثُوراً﴾[٣].

أي ولدان على ماهم من صفات الحسن حتّى لتظنّهم من حسنهم وصفاء بشرتهم، وإشراق وجوههم درراً متفرّقة، واللؤلؤ إذا نثر على البساط انبهرت به العيون أكثر من اللؤلؤ المنظوم.

وكقوله تعالى: ﴿ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى التَّوْراةِ وَمَثَلُهُمْ فِى الإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوىٰ عَلىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ ٱلزُّرّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفّارَ﴾[٤].

---

١. الواقعة: ٢٢ـ٢٣.
٢. الطور: ٢٤.
٣. الانسان: ١٩.
٤. الفتح: ٢٩.

فالزرع يخرج شطأه وهو ما تفرّع في شاطئيه (أي جوانبَه) ثمّ يقوّي ويستغلظ، أي يصير بعد الدقّة غليظاً. وكذلك حال الصحابة، فإنّهم كانوا في بدء الأمر قليلين ثمّ أخذوا في النموّ حتّى استحكم أمرهم، وامتلأت القلوب إعجاباً بعظمتهم.

قال الشريف الرضي:

أُحِبُّكَ يا لَوْنَ الشَّبابِ لأنّني ... رأيْتُكُما في القَلْبِ والعَيْنِ تَوْأما
سَكَنْتِ سَوادَ القَلْبِ إذ كُنْتَ شِبْهَهُ ... فلمْ أَدْرِ مِنْ عِزٍّ مَنِ القَلْبُ مِنْكُما[1]

شبّه الشاعر حبيبته بحبّة القلب السوداء. والتي هي مناط الحياة في الإنسان في قوله: «إذ كنت شبهه» تزييناً للمشبّه.

وقال ابن المعتزّ:

غديرٌ تُرَجْرِجُ أمواجَهُ ... هبوبُ الرّياح ومرُّ الصبا
إذا الشمسُ من فوقِهِ أشرقَتْ ... تَوَهّمْتَهُ جَوْشَناً مُذَهّبا[2]

يُشبّه الشاعر الماء وترجرجه بفعل الريح، وسطوع أشعّة الشمس فوقه بحال درع مُوّجَتْ بالذهب. والغرض من هذا التشبيه تزيين المشبّه، وإظهاره في حال يهيج النفس، ويسرّ الخاطر.

وقال الشاعر وهو يصف زنجيّة:

سَوْدَاءُ واضِحةُ الجبيـ ... ـن كَمُقْلَةِ الظبي الغَريرِ[3]

شبّه سوادها بسواد مقلة الظبي؛ تحسيناً لها؛ إذ أنّ مقلة الظبي توحي إلى النفس بما يحسن صوره الزنجيّة، ويحبّبها إلى النفس.

٦. تقبيح المشبّه وذمّه ليكره ويرغب عنه

وذلك إذا جعلت المشبّه به شيئاً معروفاً عند الناس بالمهانة والدناءة والقبح؛ تحقيراً للمشبّه، وتقبيحاً له.

---

١. ديوانه، ج ٢، ص٣١٢.
٢. ديوانه، ص٨٣؛ البلاغة فنونها وأفنانها، ص٧٥.
٣. في البلاغة العربيّة، ص٩٦؛ مجموع الأدب، ص١١٤.

كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَلٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرضِ وَاتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذٰلِكَ مَثَلُ القَوْمِ﴾[1].

شبّه حال من أعطي شيئاً فلم يقبله بحال الكلب الذي إنْ حملتَ عليه نبح وولّى ذاهباً لاهثاً، وإن تركتَه شدّ عليك ونَبَحَ حتّى يلهث. وذلك أنّ المنحطّ في أهوائه شديد اللهف على الدنيا، قليل الصبر عنها، فلهفه نظير لهف الكلب الدائم في حال إزعاجه وتركه.

وقوله تعالى: ﴿أُولٰئِكَ كَالأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولٰئِكَ هُمُ الغافِلُونَ﴾[2].

شبّههم بالأنعام، بل بما هو دون الأنعام في الارتكاس والسَفَه والتدنّي في مهابط الرذيلة والآثام.

وقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ إِلّا دُعاءً وَنِداءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلونَ﴾[3].

أي ومثلهم في اتّباعهم آباءهم وتقليدهم لهم على ظاهر الحال من دون أن يفقهوا أَهُمْ على حقّ أم باطل، كمثل البهائم التي لا تسمع إلّا ظاهر الصوت، ولا تفهم ما تحته.

وقول النبيّ ﷺ: «كأنّ الموت فيها على غيرنا كتب، وكأنّ الحقّ فيها على غيرنا وجب، وكأن الذي نُشَيّعُ من الأموات سفرٌ عمّا قليل إلينا راجعون»[4].

وقوله ﷺ: «مَثَلُ المنافق كالشاةِ العاثرة بين الغنمين»[5].

وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «المُصْطَنِعُ إلى اللئيم كَمَنْ طَوَّقَ الخنازيرَ تبراً، وَقَرّطَ الكَلْبَ دُرّاً، وألْبَسَ الحِمارَ وَشْياً، وألقَمَ الأفعى شَهْداً».

وقوله عليه السلام: «مَثَلُ الدُّنْيا كَمَثَلِ الحَيّةِ لَيِّنٌ مَسُّها والسَّمُّ الناقِعُ في جَوْفِها يَهْوِي إليها الغِرُّ الجاهِلُ، وَيَحْذَرُها ذُو اللُّبِّ العاقِلُ»[6].

---

١. الأعراف: ١٧٦.
٢. الأعراف: ١٧٩.
٣. البقرة: ١٧١.
٤و٥. الحديثان في الطراز، ج ١، ص ٣٣٠.
٦. نهج البلاغة، الكتاب ٦٨ـ١.

وأخذ أبو العتاهيّة هذا المعنى، فقال:

إنّما الدّهـرُ أرقَـمُ لَـيّنُ المَسّ وفـي نـابِهِ السّـقامُ العَـقَائِمُ

وقول المتنبّي:

وإذا أشـارَ مُـحَدِّثاً فكَأنَّـهُ قِرْدٌ يُقَهْقِهُ أو عَجُوزٌ تَـلْطم[١]

فالمتنبّي يشبّه المهجو عندما يتحدّث بالقرد يقهقه، أو العجوز تلطم. والغرضُ من التشبيه تقبيح المشبّه؛ لأنّ قهقهة القرد ولطم العجوز أمران مُستكرهان تنفر منهما النفس.

وقال آخر:

وَتَرى أنـاملها دَبَّت عـلى أوتـارها كـخنافِسَ دَبّتْ عـلى أوتـارِ[٢]

٧. استطرافه وجعله مستحدثاً بديعاً

وذلك بأن يكون المشبّه به نادر الحضور في الذهن، فيكتسي المشبّه غرابة منه.

كقول أبي تمّام:

يَرى أقْبَحَ الأشـياء أوْبَـةَ آمِـلٍ كَسَتْهُ يَدُ المأمـولِ حُـلَّةَ خـائِبِ

وَأحْسَنَ مِنْ نَـوْرٍ تُـفَتِّحُهُ الصِّـبا بياضُ العَطايا في سوادِ المطالبِ[٣]

فلو أنّ أبا تمّام عبّر عن فرحة العطاء ومرارة إحساس المنع تعبيراً تقريريّاً لما أهاج في النفس ذلك الشعور حين جمع أطراف صورته، وأضفى على المعنويات صور المحسوسات.

وقد يعود الغرض من التشبيه إلى المشبّه به وهو ضربان:

أحدهما: إيهام أنّه أتمّ من المشبّه في وجه الشبه، وذلك في التشبيه المقلوب،

١. البلاغة الاصطلاحية، ص٥٦؛ في البلاغة العربية، ص٩٧؛ البلاغة فنونها وأفنانها، ج ٢، ص١١٨؛ الكافي في علوم البلاغة، ج ٢، ص٤٢٣.

٢. جواهر البلاغة، ص٢٨٤.

٣. ديوان أبي تمام (شرح الصولي)، ج ١، ص٢٨٢؛ المثل السائر، ج ١، ص ٧٢؛ أنوار الربيع، ج ٥، ص٢١٩؛ التبيان (للطيبي)، ص١٩٩.

وهو أن يجعل الناقص في وجه الشبه مشبّهاً به قصداً إلى ادّعاء أنّه كامل إذ يأخذ المشبّه مكان المشبّه به؛ للإيحاء بأنّه أكمل وأقوى، كقول البحتري:

فِي حُمْرَةِ الوَرْدِ شَكْلٌ مِنْ تَلَهُّبِها ... ولِلقَضِيبِ نَصيبٌ مِنْ تَثَنِّيها[١]

فادّعى أنّ حمرة الورد إنّما هي قبس بسيط من تلهّب وجنتيها، وأنّ الليونة في القضيب النضر ليست إلّا جزءاً من ليونة جسدها؛ قاصداً الإيحاء بأنّ المشبّه الحقيقي (المرأة) قد أصبح مشهوراً بهذه الصفات أكثر من المشبّه به الأصلي (الورد والقضيب)، ومن أمثلته ـ أيضاً ـ قول البحتري في وصف بركة المتوكّل:

كأنَّها حِينَ لَجَّتْ في تَدَفُّقِها ... يَدُ الخليفةِ لَمّا سالَ وادِيها[٢]

إذ ادّعى شبه تدفّق مياه البركة بقوّة إلى وجود يد الخليفة.

وثانيهما: بيان الاهتمام بالمشبّه به، كالجائع إذا شَبَّه وجهاً كالبدر بالرغيف في الاستدارة والإشراق وتلذّذ النفس به؛ إظهاراً لاهتمامه بشأن الرغيف، ويسمّى هذا الوجه إظهار المطلوب.

قال السكّاكي: «ولا يحسن المصير إليه إلّا في مقام الطمع في شيء».

هذا إذا كان المراد هو إلحاق الناقص في وجه الشبه بالزائد فيه حقيقةً أو ادّعاءً.

أمّا إذا أريد الجمع بين شيئين في أمر من الأمور من غير أن يقصد كون أحدهما ناقصاً والآخر زائداً، فالأحسن أن يترك التشبيه إلى الحكم بالتشابه، ويكون كلّ من التشبيهين مشبّهاً به احترازاً عن ترجيح أحد المتساويين في وجه الشبه، كما فعل أبو إسحاق الصابئ في قوله:

تَشَابَه دَمْعي ـ إذْ جَرَى ـ ومُدامتي
فمِنْ مِثْلِ ما في الكأس عَيْني تَسْكُبُ

---

١. ديوانه، ج ١، ص ٤٥؛ وفي الإيضاح، ص ٢٠٠؛ التبيان، ٢٠١؛ المثل السائر، ج ١، ص ٤٠٤؛ الطراز، ج ١، ص ٣١٠ صدر البيت: «في طلعة أبدر شيء من محاسنها». وكذلك في الإشارات، ص ١٥٩.

٢. ديوانه، ج ٤، ص ٢٤٢٠؛ التشبيهات، ص ٢٢٥؛ الصناعتين، ص ٣٦٤؛ المثل السائر، ج ٢، ص ٢٦٥؛ نهاية الأرب، ج ١، ص ٢٩٨؛ البلاغة الواضحة، ص ٦١.

فَــواللهِ مــا أدري: أَبِـالخَمْرِ أَسْـبَلَتْ
جُفُوني أم مِنْ عَبْرَتي كُنْتُ أَشْـرَبُ؟[١]

فأنت ترى أنّ الشاعر في هذين البيتين لمّا اعتقد التساوي بين المدمع والخمر، ترك التشبيه مؤثراً التشابه[٢].

❋ ❋ ❋

١. الإيضاح، ص ١٨٥؛ المعاهد، ج ٢، ص ٥٩؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٥٢ و١٥٣.
المدامة: الخمرى. تسكب: تهطل وتصبّ. أسلبت: هطلت وأرسلت الدمع. عبرتي.

٢. ووجه الشبه بينهما إمّا الجريان، وإمّا اللون، فصار بحيث لا يميّز أحدهما عن الآخر، فترك لذلك الحكم بالتشبيه بينهما إلى الحكم بالتشابه.

الفصل الحادي عشر

بلاغة التشبيه

وهي تنشأ عند البلاغيّين من طرافته، وبعد مرماه، ومقدار ما فيه من خيال؛ لأنّه ينتقل بالسامع أو القارئ من الشيء نفسه إلى شيء طريف يشبهه، أو صورة بارعة تمثّله، وكلّما كان هذا الانتقال بعيداً كان التشبيه أروع للنفس، وأدعى إلى إعجابها، واهتزازها، وكلّما كان عمل الخيال أكثر كانت صورته أكثر إثارةً، وتشويقاً فهو يفتن حتّى لا يقف عند غاية، ويعمل عمل السحر في إيضاح المعاني وجلائها. لذا نرى أنّ الله سبحانه عند ما أراد أن يبيّن ضياع أعمال الكافرين ـ كأن لم تكن قبل شيئاً ـ قدّم هذا المعنى مصوّراً في قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنا إِلىٰ ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً﴾[1].

لتتخيّل صورة الهباء المنثور، فتعطيك معنىً أوضح وأوكد للضياع الحاسم، كما في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمالُهُمْ كَرَمادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِى يَوْمٍ عاصِفٍ لايَقْدِرُونَ مِمّا كَسَبُوا﴾[2]؛ إذ تزيد الصورة حركةً وحياةً بحركة الريح في يوم عاصف تذرو الرماد، وتذهب به مدداً إلى حيث لا يتجمّع أبداً.

وكلّما جلا التشبيه المعنى وزاد قوّةً ووضوحاً كان أملك للنفس، وأبعد في التأثير، وكانت القيمة الفنّيّة له أعلى وأرفع، كقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمّا أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ ٱللّٰهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُماتٍ لا يُبْصِرُونَ﴾[3].

فقد صوّر الله تعالى حال المنافقين في نفاقهم بحال من أوقد ناراً، فأضاءت له

---

١. الفرقان: ٢٣.

٢. الحجّ: ١٨.

٣. البقرة: ١٧.

قليلاً ثمّ لم يلبث أن أطفئت عليه هذه النار، فعاد إلى الظلام الدامس، فعبّر عن ذلك بصورة حسّيّة واضحة، محقّقةً للغرض المقصود وهو بيان ارتباكهم بتمثيل حسّي بارع.

وكذلك تجد علاقة تشابه بين الذين يقاتلون في سبيل الله صفّاً، والبنيان المرصوص، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾[١]؛ لاشتراكهما في الرسوخ والتماسك والصلابة، ففيها ما يستثير الإعجاب بصلابة المقاتلين؛ لأنّها تشبههم بالبنيان الذي تراصّت لَبِناته حتّى أصبحت بناءً متماسكاً متلاحماً قويّاً.

وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً﴾[٢].

ففيه صورة واضحة لحال الكافرين وأعمالهم الفاسدة حين شبّهها بالعنكبوت التي أقامت بيتها الواهي على نسج مهلهل، لا يلبث أمام الهواء، وقرّرها في الأذهان حين أتى بهذه الصورة الحسّيّة التي لا تبرح الفكرة ولا تغادر الشعور.

وقوله تعالى في تصوير نُفْرة الكافر من الدعوة الإسلاميّة: ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ * فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾[٣].

فالمشركون لا يريدون إعمال عقولهم والتفكّر في خلق السموات والأرض، بل كلّما عرض عليهم دعوته ابتعدوا عنه مسرعين، وكان في أعماقهم شيء يحثّهم على الهرب، وهذه الحالة لا يكفي لتصويرها بتشبيههم بالحمر خاصّة... بل لابدّ من وصف الحمر بكونها مستنفرة مدفوعة ـ من نفسها أو من غيرها ـ إلى العدو السريع المشوب بالجبن، ثمّ تزداد الصورة وضوحاً، وتمكُّناً في النفس عندما يلحق بها جزءاه الفرار من أسد هصور يطلبها طعاماً له، فتتفرّق في كلّ مكان، هائمة على وجهها مع الخوف الشديد الذي يملأ صدورها... وهذا أبلغ تصوير لإعراض

١. الصف: ٤.
٢. العنكبوت: ٤١.
٣. المدثر: ٥٠ـ٥١.

الكافرين عن الدعوة. وهو في الوقت نفسه بعث للنفوس العاقلة على السخريّة منهم.

وتأخذك روعة التشبيه حين يعكس تلك الحركة المتنافرة ليصوّر حركة الكفّار وهم يبعثون من الأجداث، وهم يسرعون إلى الموقف، كإسراعهم إلى صنمهم الذي كانوا يعبدونه أيّهم يستلمه أوّلاً يوحي إلى النفس رهبةَ الموقف، وشدّته على الكافرين. فالتشبيه في الآية واقع أحسن موقعه، وأنفس مواضعه، والعبارة عنه بارعة البيان، دالّة ببلاغتها على معجز القرآن.

فالصورة في القرآن ما هي إلّا قاعدة التعبير، والذي يتمثّل في انتخاب العبارات المحكمة والألفاظ الموحية؛ لتوصيل الحقائق، وإشباع الحسّ الجمالي عند الإنسان، كما أنّ الصورة هي الأداة المفضّلة في أسلوبه، فهو يعبّر بالصورة المحسوسة المتخيّلة عن المعنى الذهني والحالة النفسيّة، وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور، وعن النماذج الإنسانيّة والطبيعة البشريّة بحيث تؤدّي تلك الصور وظيفتها في تحريك النفس، وتوضيح المعنى بعد نقله إلى العيان حيّاً، وما ينتج منها من متعة حيّة نابضة. فإذا المعنى الذهني هيئة وحركة، وإذا الحالة النفسيّة لوحة أو مشهدٌ، وإذا النموذج الإنساني شاخصٌ حيٌّ، وإذا الطبيعة البشريّة مجسّمة مرئيّة.

وليس الغرض من التشبيهات القرآنيّة منحصراً في تصوير المعاني المتخيّلة بصوره حسّيّة، بل قد يكون الغرض من التشبيه المبالغة في الوصف، كقوله تعالى: ﴿إِنَّها تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ * كَأَنَّهُ جِمالَتٌ صُفْرٌ﴾[1].

شبّه الشرر حين ينفصل من النار في عظمه بالقصر، وحين يأخذ في الارتفاع والانبساط؛ لانشقاقه وتشعبّه بالجمالة الصفر في اللون، وسرعة الحركة، والكثرة، والانشقاق، والتتابع، إذ كان ذلك من شدّة هذه الإبل عند اجتماعها وتزاحمها واضطراب أمرها.

ومغزى تشبيه الشرر بالقصر هو التأكيد، والمبالغة في التخويف من النار التي

---

١. المرسلات: ٣٢.

ترمي به؛ تعظيماً لشأنها، وإرهاباً للكافرين من سطوتها، وإنّما تكرّرت أداة التشبيه بغير حرف العطف؛ لأنّه أوكد في صفة الموصوف، وأبلغ في نعته من التشبيه المعطوف. ويدلّ على شدّة التصاق الصفات بالموصوف.

وقوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوارِ ٱلْمُنْشَآتُ فِي ٱلْبَحْرِ كَالأَعْلامِ﴾[١].

شبّه القرآن السفن الجارية على ظهر البحر بالجبال في ضخامة حجمها على سبيل المبالغة.

ويعدّ الإتيان بالمصدر من محاسن التشبيه عند البلاغيّين، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾[٢].

أي نطوي السماء طيّاً مثل طيِّ السجلّ.

هذا على الصعيد القرآني، أمّا على الصعيد الأدبي وخاصّة الشعري، فالصورة البلاغيّة بالإضافة إلى أنّها وسيلة فنّيّة للصياغة، أو لنظم الفكرة قادرة على نقل الفكرة والعاطفة بأمانة ودقّة، فهي إحدى معايير الحكم على أصالة الفنّان وخلقه وإبداعه، فروعة التشبيه تأخذك حينما تسمع قول المعرّي يصف نجماً:

يُسْرِعُ اللّمْحَ في إحْمِرار كما تُسـ ـرِعُ في اللّمْحِ مُقْلَةُ الغَضْبانِ[٣]

فإنّ تشبيه لمحات النجم وتألّقه مع إحمرار ضوئه بسرعة لمحة الغضبان من التشبيهات النادرة التي لا تنقاد إلّا لأديب، وكذلك تمتلأ نفسك سروراً، وتدركك هزّة لا يمكن دفعها عنه بقول الشاعر:

إذا هَمَّ ألقى بَيْنَ عَيْنَيهِ عَزْمَهُ وَنكَّبَ عَنْ ذِكْرِ العَوَاقِبِ جانِبا[٤]

فهو يصوّر عنايته بتنفيذ ما عزم عليه بحيث يضعه وضعاً لا يغيب فيه عن عينيه.

كما يساهم التشبيه في تعميق الدلالة من خلال تقديم نماذج حسّيّة أو معنويّة،

---

١. الرحمن: ٢٤.
٢. الأنبياء: ١٠٤.
٣. علم أساليب البيان، ص١٨١؛ البلاغة الواضحة، ص١١.
٤. أسرار البلاغة، ص١١٥؛ زهر الآداب، ج ١، ص١٩٣؛ المطوّل الخزانة، ج ٣، ص٤٤٤؛ في الشاهد، ص٦٠١؛ شرح الإيضاح، ص٢٠٤؛ الحماسة، ص٣٢.

كقول أبي العيناء:

جاءَ الشبابُ فما أقا مَ ولا أَلَـمَّ ولا وَقَفْ
كانَ الشبابُ كزائرٍ مَلَّ الزيارةَ وانْصَرَفْ

فهو يشبّه مجيء الشباب وسرعة زواله بالزائر الذي يغادر البيت سريعاً حين يَمُلُّ الزيارة، فأعطانا التشبيه صورةً واضحةً جليّةً لسرعة انقضاء زمن الشباب حين شبّهه بصوره حسّيّة تتمثّل في شخص زائر يأتي وينصرف سريعاً ممّا يقرّر المعنى ويؤكّده في الذهن.

كذلك يرتفع الشاعر من المادّي إلى المعنوي، كقول المعرّي وهو يصف نفسه في إحدى الليالي:

هَرَبَ النومُ عَنْ جُفُوني فيها هَرَبَ الأمْنِ عَنْ فُؤادِ الجَبانِ[1]

فقد وثب به الخيال إلى صورة بعيدة التقطها لنا على غير اعتياد أو انتظار، فكانت طرافتها عذبة المذاق فيها من الجديد والنادر، وما يشعّ بالإيحاء. فالشاعر أراد أن يُصوِّر أرقه وتسهيده، فَشَخَّص النوم وجعله يهرب، ولكن الشاعر أحسّ بأنّ الصورة هذه غير كافية، فأراد توضيحها، فإذاً هروب النوم شبيه بهروب الأمن، كما يهرب الأمن عن فؤاد الجبان.

وقول امرئ القيس:

وليلٍ كموجِ البحرِ أرْخى سُدولَهُ عليَّ بأنواعِ الهُمُوم ليَبْتَلِي

فقد وجد في الليل معنىً خاصّاً نابعاً من نفسه؛ وذلك لما جَمَع عليه الليل من أرَقٍ وهَمٍّ ووَحْشَةٍ، وما رأى فيه من تثاقُلٍ لا ينتهي، ولذلك شبّههُ بموج البحر الذي يتعاقب بلا انتهاءٍ، ليعبِّر عن هذه المشاعر.

والسرّ في مكانة التشبيه السامية ـ عند البلاغيّين ـ بين فنون البلاغة يمكن في إحداثه الأثر الأكبر في النفس؛ لما يشتمل عليه من عناصر الصورة التي تخاطب الوجدان، وتحمل في طيّاتها التدبير الفنّي للعمل الأدبي، ولا يكتسب التشبيه مكانته

---

١. البلاغة الواضحة، ص ٣؛ البلاغة والتحليل الأدبي، ص١٣٦؛ علم أساليب البيان، ص ١٨٠.

تلك إلّا بتحقيق شرطين هما: الإيضاح، والإيجاز، كقول البحتري:

تَـبَسُّمٌ وقُـطُوبٌ فـي نـدىً ووغـىً   كالرَّعْدِ والبَرْقِ تَحْتَ العارِض البَرَدِ[١]

إذ شبّه ابتسامة الممدوح وهو يجود بعطائه بالبرق في إشراقه ولمعانه، والانبهار بنوره، كما شبّه عبوس وجهه وصيحاته وقت الحرب وقتال الأعداء بـالرعد فـي جهارة صوته، وضجّته، وقذف الرعب في القلوب، فأوجز غاية الإيجاز، باختياره لفظتي: «الرعد» و«البرق» في تشبيه حالة الممدوح بهما.

وقول زهير في معلّقته:

بكـرنَ بكـوراً واسـتحرنَ بسُـحْرةٍ   فَــهُنَّ ووادي الرَّسِ كـاليدِ للـفَمِ

يريد أنّهنّ اتّجهنَ إلى هذا الوادي وقصدنَه قصداً دقيقاً مثلَ قصد اليد للفم بالطعام، فما أخطأنه كما أنّ اليد لا تخطئ الفم ولا تنحرف منه. فانظر كيف ناب هذا التشبيه عن كلام طويل مع حسن التأليف والوفاء بحقّ المعنى؟!

والواقع أنّ البالغة في التشبيه تحقّق ـ بالإضافة إلى تأكيد المعنى ـ تزيين المشبّه عند إرادة هذا التزيين وتقبيحه عند الرغبة في تهجينه، وهـذا غـرض عـظيم مـن أغراض البيان، ففي قول المعرّي في الشيب والشباب نراه قد استطاع بمهارته الفنّيّة أن يحبب إلى النفس أموراً يراها مستحسنة إلى نفسه، وكذلك تقبيح ما يريد تقبيحه بقوله:

خَـبّرِيني مـاذا كَـرَهْتِ مِـنَ الشيـ   ـبِ فـلا عِـلْمَ لي بِـذَنْبِ المَشـيبِ
أضـياءُ النـهارِ أم وَضْـحُ اللـؤ   لؤ أم كـونُهُ كـثَغْرِ الحَـبيبِ؟
واذكري لي فَضْلَ الشبابِ وما يجمـ   ـعُ مـن مَـنْظَرٍ يَـرُوقُ وطَـيبِ
غَـدْرُهُ بـالخليلِ أم حُـبُّهُ للـ   ـغي أم أنَّـهُ كَـعَيشِ الأديبِ؟[٢]

نراه في البيتين الأولين يصطفي تشبيهاته في براعـة، وخـيال مـديد؛ لتـصوير

---

١. ديوانه، ج ٢، ص٣٣ وفيه «كـالبرق» وفـي الصـناعتين، ص ٢٥٠؛ المـثل السـائر، ج ١، ص٣٨٥؛ الطـراز، ج ١، ص٢٧٧؛ التبيان، ص ١٨٥؛ «البَرَد: الممطر برداً».

٢. جواهر البلاغة، ص٢٩٦.

الشيب بضياء النهار، ووضح اللؤلؤ، وثغر الحبيب، فهذه أمور محبّبة مستحسنة تكسب المشبّه حسناً.

ونراه في البيت الثالث يرغّب بتقبيح المشبّه وهو الشباب، فيعمد إلى تشبيهه بعيش الأديب؛ لأنّ الأدباء اعتادوا أن يروا عيشة الأديب محفوفة بالحرمان والبؤس والشقاء.

ومن فضائل التشبيه ومظاهر بلاغته وتفنّن أساليبه أنّه يأتي من الشيء الواحد بأشباه عدّة، نحو أن يعطي من القمر الكمال عن النقصان، كما في قول أبي تمّام:

لهفي على تلك الشواهد فيهما ... لو أُمْهِلَتْ حتّى تصيرَ شمائِلا
لغدا سكوتُهما حِجىً، وصِباهُما ... حِلْماً، وتلك الأرْيَحِيّةُ نائِلا
ولأعْقَبَ النَجْمُ المُرِدُّ بديمَةٍ ... ولعادَ ذاكَ الطَّلُّ جَوْداً وابلا
إنَّ الهلال إذا رأيتَ نُموَّهُ ... أيقنتَ أن سيصيرُ بَدْراً كامِلا[1]

والنقصانَ عن الكمال، كقول أبي العلاء:

وإن كُنْتَ تبغي العيشَ فابْغ توسُّطا ... فعند التناهي يَقْصُرُ المُتَطاوِلُ
تُوَقّى البدورُ النَقْصَ وهي أهِلّةٌ ... ويُدْرِكُها النقصانُ وهي كَوَامِلُ[2]

وتتفرّع من حالتي كماله ونقصه فروع لطيفة، كقول ابن بابك:

وأُعِرْتَ شَطْرَ المُلْكِ شَطْرَ كمالِه ... والبدرُ في شَطْرِ المسافة يَكْمُلُ[3]

وكذا ينظر إلى بعده وارتفاعه، وقرب ضوئه وشعاعه، وإلى ظهوره في كلّ مكان، كما في قول أبي الطيّب المتنبّي:

كالبدرِ مِنْ حَيْثُ التَفَتَّ وجدْتَهُ ... يُهْدي إلى عينيكَ نوراً ثاقِبا[4]

إلى غير ذلك من المعاني التي يبدعها الأديب بألوان تخيّله أوجهاً من المشابهة والتشابه بين طرفي التشبيه، فيبلغ من خلال ذلك إلى التأثير في سامعيه، والتعبير

---

١. أسرار البلاغة، ص١١٥؛ كتاب الصناعتين، ص٢٠٠؛ الإيضاح، ص١٦٧؛ الإشارات والتنبيهات، ص١٤٠.
٢. الإشارات والتنبيهات، ص١٤٠؛ أسرار البلاغة، ص١١٦.
٣. الإشارات والتنبيهات، ص١٤٠.
٤. ديوانه، ج١، ص١٥٦؛ الإيضاح، ص١٦٨.

عمّا في ضميره. وبذلك يحقّق الانتقال بالخيال من الواقع القريب المألوف إلى واقع بعيد جديد، كما يحقّق الإثارة للموهوبين من الناس، فـيهزّ طـاقاتهم الإبـداعـيّة، ويستثير وسائلهم؛ للتعبير عن تجاربهم الشعوريّة بصور بلاغيّة موحية.

❊ ❊ ❊

المبحث الثاني

في الحقيقة والمجاز

القسم الأوّل

الحقيقة لغةً و اصطلاحاً

لمّا كان المجاز هو أحد مقاصد علم البيان الرئيسة والذي يعتبر أصلاً له[1]، وكان المجاز ـ في الأغلب[2] ـ متفرّعاً عن المعنى الحقيقي، احتيج إلى ذكر الحقيقة و بيان مفهومها.

الحقيقة لغةً

وفيه مقدّمتان:

المقدّمة الأولى: أنّ الحقيقة فعيلة واشتقاقُها من الحقّ وهو الثابت يذكر في مقابله الباطل وهو المعدوم الذي لا ثبوت له. فالحقّ هو المستقِرّ الثابت الذي لازوال له. وقد تكون بمعنى الفاعل، أي حاقّةٌ ثابتةٌ. وقيل: هي صيغة على وزن «فعيلة» من قولهم: حَقَّ الشيء يَحِقُّ إذا وجَبَ وثَبَتَ، أي الثابت لثباتها في موضعها الأصلي والموضوع له الأوّلي. أو بمعنى «المفعول» من حَقَقْتُ الشيء أحْقُقُهُ إذا أثبتَّهُ، أي المثبِت؛ لكونها مُثبتة في موضعها الأصلي غير منقولة عنه إلىٰ غيره. ثمّ نقلت الكلمة الثابتة في معناها الأصلي بالاعتبار الأوّل، أو المُثْبَتَةُ في ذلك بالاعتبار الثاني[3].

---

١. إذ به تتعدّد الطرق التي يؤدّي بها المعنى وضوحاً و خفاء، فإنّ المجاز الإسنادي أوضح في الدلالة من الحقيقة الإسناديّة، فإنّ «عيشةٌ راضيةٌ» ـ مثلا ـ أدلّ على رضا صاحبها من قولك: «راضٍ صاحبها» كما: «أنّ زيداً أسد» أدلّ من قولك: «زيد كالأسد».

٢. قلنا: في الأغلب؛ لأنّ التحقيق عدم توقّفه عليها، كما في «الرحمن» فأنّه استعمل مجازاً في المنعم مع أنّه لم يستعمل أصلاً في معناه الحقيقي وهو «الرقيق القلب»، إلّا أنّ الغالب في المجاز تفرّعه من الحقيقة.

٣. انظر: شروح التلخيص، ج ١، ص ٤؛ الطراز، ج ١، ص ٤٧؛ المعتمد، لأبي الحسن البصري، ج ١، ص ١١؛ المطوّل، ص ٥٦٧.

والتاء فيها نقل من الوصفيّة إلى الاسميّة[١]، وعند السكّاكي التاء للتأنيث على الوجهين[٢]:

أمّا على الأوّل، فظاهر؛ لأنّ «فعيل» بمعنى «فاعل» يُذَكَّر و يُؤَنَّث، سواء أجري على موصوفة أو لا، فهو رجل ظريف وامرأة ظريفة.

وأمّا على الثاني، فلأنّه يقدّر الحقيقة قبل النقل إلى الاسميّة صفة لمؤنّث غير مجراة على موصوفها، وفعيل بمعنى مفعولة إنّما يستوي فيه المذكّر و المؤنّث إذا أجري على موصوفة: نحو رجل قتيل وامرأة قتيل. وأمّا إذا لم يجر على موصوفة، فالتأنيث واجب؛ دفعاً للالتباس، نحو مررت بقتيل بني فلان، وقتيلة بني فلان.

المقدّمة الثانية: لِمَ يبحث عن الحقيقة هنا مع أنّ الغرض الأصلي في علم البيان هو المجاز، نقول بما أنّ الحقيقة هي أصل للمجاز وهو فرع، ومنها يتوقّف البحث عن الفرع إلّا ببحث عن الأصل.

الحقيقة اصطلاحاً:

الحقيقة ما أفادت معنىً[٣] مصطلحاً عليه في الوضع[٤] الذي وقع فيه التخاطب.

وعرّفها آخرون بـ«أنّها: الكلمة المستعملة فيما وضعت له من حيث هو كذلك»[٥].

---

١. الحقيقة كانت في الأصل صفة مشبّهة من حقّ يحقّ فهو حقيق.

٢. قيل في توجيه رأي السكّاكي: إنّ التاء في أصلها تدلّ على معنى فرعي وهو التأنيث، فإذا روعي نقل الوصف عن أصله ـ الذي هو التذكير ـ إلى ما كثر فيه استعماله، فصار أسما اعتبرت التاء فيه وأتي بها اشعاراً بفرعيّة الاسميّة فيه، كما كانت في الوصفيّة إشعاراً بالتأنيث، وذلك كقولهم: «ذبيحة» فإنّها بلا تاء وصف في الأصل لكلّ مذبوح من إبل أو بقر أو غنم كثر استعمالها في الشاة، واعتبر نقلها اسماً لها، فجعلت التاء فيها للنقل من الوصفيّة للاسميّة، وكذلك لفظ الحقيقة هنا لما اختصّ ببعض ما يوصف به وصار اسماً له جعلت للنقل فيه. وأمّا على الاعتبار الثاني، فيكون نقله بالتاء عن المؤنّث بتقديره غير تابع لموصوفة؛ لأنّ التاء إنّما تمتنع من المؤنّث فيه إن تبع موصوفة. ولا يخلو هذا الاعتبار من التكلّف.

٣. «ما أفادت معنًى» أي معنى عامّاً من المعاني العقليّة والوضعيّة، فتدخل في التعريف المعاني العقليّة و المعاني اللغويّة والمجازيّة.

٤. قيد «مصطلحاً عليه» يخرج عنه المعاني العقليّة، كدلالة التكلّم بالحقيقة على وجود متكلّم، وكذلك تخرج المعاني المجازيّة بقيد «الوضع».

٥. «المستعملة»: احتراز عمّا لم يستعمل؛ فإنّ الكلمة قبل الاستعمال لا تسمّى حقيقةً ولا مجازاً وهذه الواسطة ←

ولعلّ خير مصدر لهذا الكلام ما أفاده عبد القاهر الجرجاني في تحديده للحقيقة في المفرد حيث قال: «هي كلّ كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع ـ وإن شئت قلت: في مواضعة ـ وقوعاً لا تستند فيه إلى غيره»[١].

وقال: «وهذه عبارة تنتظم الوضع الأوّل وما تأخّر عنه، كلغة تحدث في قبيلة من العرب أو في جميع العرب أو في جميع الناس مثلاً، أو تحدث اليوم و يدخل فيها الأعلام منقولة، كزيد وعمرو، أو مرتجلةً، كغطفان. وكلّ كلمة استؤنف لها على الجمْلة مواضعةً أو ادُّعي الاستئناف فيها»[٢].

فالحقيقة في المفرد هي الكلمة التي يراد بها المعنى الذي وضع لها أصلا، أي في المواضعة حسب تعبير عبد القاهر، ويقصد بالمواضعة عدم قصر الوضع على الواضع الذي ابتدأ اللغة أو المواضعة اللغويّة، لئلّا تخرج بهذا التحديد المفردات المستجدّة، كالأعلام أو غيرها ممّا تأخّر وضعه عن أصول اللغة.

ومن هذا المنطلق ـ أيضاً ـ عَرَّف الحقيقة في الجملة بقوله: «فكلّ جملة وضعتها على أنّ الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل، وواقع موقعه فيها حقيقة، ولن تكون كذلك حتّى تعرّى من التأوّل، ولا فصل بين أن تكون مصيباً فيما أفدت بها من الحكم أو مخطئاً و صادقاً أو غير صادق»[٣].

إذن فهو لا يتقيّد كلّ التقيّد بمسألة الوضع الأوّل الذي أقرّه اللغويّون ركناً أساساً للحقيقة، وإنّما يعتمد معيار العقل الذي يتّخذه فيصلاً بين الحكم الحقيقي والحكم غير الحقيقي المؤوّل والمجازي[٤].

← التي أثبتها الآخوند الخراساني صاحب الكفاية فراجع؛ و«فيما وضعت له» احتراز عن شيئين: أحدهما: ما استعمل في غير ما وضعت له غلطاً، كما إذا أردت أن تقول لصاحبك: «خذ هذا الدينار» مشيراً إلى دينار بين يديك فغلطت فقلت: خذ هذا الكتاب. والآخر: استعمالها فيه على الوجه الصحيح وهذا هو المجاز.

١. أسرار البلاغة، ص٣٢٤.

٢. المصدر. ص٣٢٤؛ أمّا ما قصده الجرجاني بالاستئناف، فهو اللفظ حين تتغيّر دلالته بمرور الزمن، فيترك معناه القديم إلى معنى جديد مستأنف، كالصلاة والحجّ والزكاة والصوم. أنظر: نظرية المجاز عند عبد القاهر الجرجاني، (د. غازي يموت)، ص١١٣؛ عن مجلّة الفكر العربي، عدد ٤٦.

٣. المصدر الأوّل، ص٣٥٥.

٤. البلاغة والتطبيق، ص٣٢١.

وكذلك لم يشترط للكلمة الحقيقيّة سوى شرط واحد هو أن لا تستند إلى غيرها في الدلالة على معناها، وهذا الشرط ـ بلا ريب ـ يؤكّد أبرز خاصّة للكلمة المجازيّة وهو الدلالة على مدلولها بالاستناد إلى قرينة لفظيّة أو معنويّة.

والمسائل التي أثارها عبد القاهر هي بعينها أو تقرّب ممّا أثارها سواه من بعده.

وقد تبع صاحب الطراز أبا الحسين البصري في تعريف الحقيقة مرجّحاً إيّاه على غيره من تعريفات علماء البيان و الأصول ـ كالجرجاني وابن الأثير وغيرهما ـ حيث عرّف الحقيقة بـ«أنّها ما أفادت معنىً مصطلحاً عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب»[1].

ثمّ شرح قيود هذا التعريف بأنّ ما أفاد معنى عامّاً في المعاني العقليّة والوضعيّة، ومصطلحاً عليه يخرج به المعاني العقليّة، وفي الوضع الذي وقع به التخاطب يشمل جميع الحقائق اللغويّة والشرعيّة والعرفيّة.

وعرّفها السكّاكي بـ«أنّها الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع» وذلك أن تقول: «الحقيقة هي كلمة المستعملة فيما تدلّ بنفسها دلالة ظاهرة»[2].

وعَرَّف ـ صاحب التلخيص ـ الحقيقة بـ«أنّها الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب»[3] وقد أفاد منه ومن السكّاكي صاحب التبيان في تحديده للحقيقة إذ قال: «هي الكلمة المستعملة في ما وضعت له من غير تأويل في اصطلاح التخاطب».

ويعني بالوضع تعيّن الكلمة بإزاء معنى بنفسها. و«من غير تأويل» احتراز من الاستعارة، فإنّها مستعمله في ما وضعت له ادّعاءً.

وأدخل المشترك في الحدّ؛ لأنّه إذا استعمل مطلقاً يتبادر إلى الفهم كلّ واحد من المعاني التي هو موضوع لها غير مجموع بينها، والتقييد إنّما هو للبيان وإزالة

---

١. الطراز، ج ١، ص٤٧.
٢. مفتاح العلوم، ١٥٢.
٣. شروح التلخيص، ج ٤، ص ٥.

الإبهام العارض[١].

واعلم، أنّه قد يقلّ استعمال الحقيقة ويتغيّر حالها، فتصير كالمجاز، وكذلك المجاز قد يكثر استعماله في العرف، فيلحق بحكم الحقائق، كما هو الحال في المنقول الشرعي مع هجر معناه اللغوي، كالصلاة حيث وضعها الشارع للأركان و الأذكار المخصوصة مع أنّها موضوعة للدعاء في اصطلاح اللغة، فإذا استعملها المتكلّم بعرف الشرع في الدعاء كان مجازاً، كما هو الحال في المنقول العرفي العامّ، كحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، نحو «حُرّمت الخمر» فإنّ التحريم مضاف إلى الخمر مجازاً مع أنّ المراد هو تحريم شربها حقيقةً، وقد صار هذا المجاز أعرف من الحقيقة وأسبق إلى الفهم.

وكاصطلاحات العلماء، أي المنقول العرفي الخاصّ من أصوليّين ونحاة ومناطقة حيث صارت حقيقةً عندهم في معانيها الجديدة التي استحدثوها، وتجري في الوضوح مجرى الحقائق اللغويّة.

ويجب حمل الحقيقة على ظاهرها، وأمّا المجاز، فيحمل على ما اقتضته القرينة. فإن استعمل اللفظ في كلام خال من القرينة ولا يتميّز المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي، فلابدّ من حمله على المعنى الحقيقي، وهو معنى قول الأصوليّين الأصل في الاستعمال الحقيقة.

والوجه في هذا الحكم هو العلقة القويّة الثابتة بين مجرّد اللفظ والمعنى الحقيقي، لذا جرى ديدن العقلاء على حمل اللفظ على الحقيقة من دون حاجة إلى قرينة. وهذا بخلاف إرادة المجاز؛ إذ لا تكون إلّا مع القرينة، فإرادة المجاز بلا دليل على خلاف الأصل بخلاف إرادة الحقيقة.

أمّا الحقيقة في البيان، فقسمان: لفظيّة، و عقليّة:

١. الحقيقة اللفظيّة:

وهي اللفظ المستعمل في المعنى اللغوي الذي وضع له، وظاهر اللغويّين عند

---

١. التبيان (للطيبي)، ص٢١٧.

نقلهم استعمال اللفظ في شيء الدلالة على أنّه حقيقة. كالسيف لأداة القتال المعروفة، والبيت للبناء الذي يسكنه الإنسان، والبلبل للطائر الغريد المعروف بهذا الاسم أيضاً، والقلم لأداة الكتابة، وما إلى ذلك...

واختلف نظّار هذا العلم في تعريف ماهيّة الحقيقة و تحديد مفهومها، ولا يخرج كلامهم عمّا قلناه.

فالحقيقة عند ابن جنّي «ما أُقِرَّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة»[١].

وعند ابن الأثير أنّها «اللفظ الدالّ على موضوعه الأصلي... والحقيقة اللغويّة هي حقيقة الألفاظ في دلالتها على المعاني، وليست بالحقيقة التي هي ذات الشيء، أي نفسه و عينه. فالحقيقة اللفظيّة إذاً هي دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له في أصل اللغة»[٢].

ولم يرتض العلوي بهذا التعريف؛ لعدم شموله للحقيقة العرفيّة والحقيقة الشرعيّة، واختصاصه بالحقيقة اللغويّة، وليس هذا من شأن التعاريف، فإنّ من شرط صحّتها أن تكون شاملة[٣].

ولعلّ ما دعا ابن الأثير إلى هذا هو أنّ الجانب الأدبي أظهر فيه فهو يدرس اللغة والأدب لا من حيث التعقيد العلمي، والنظر المنطقي، ولكن من حيث الخصائص الأدبيّة والصور الجماليّة، فلا يهمّه أن يضع تعريفاً للحقيقة اللغويّة فقط بدون أن يكون هذا التعريف شاملاً لجميع الحقائق من شرعيّة وعرفيّة.

ولعلّ رأي ابن الأثير هذا ألصق من الناحية الفنّيّة بفنّ البلاغة والأدب خصوصاً، وأنّ العلوي متأخّر عن ابن الأثير ومعاصر للفترة الزمنيّة التي أخذ الأسلوب العلمي فيها بالطغيان على الجانب الفنّي حتّى في الفنّ نفسه، كالأدب والنقد والبلاغة ممّا سار به إلى الجفاف والجمود.

---

١. الخصائص، ج ٢، ص ٤٤٢.
٢. المثل السائر، ج ١، ص ٧٤ـ٧٥.
٣. الطراز، ج ١، ص ٥٠.

٢. الحقيقة المعنويّة أو العقليّة:

هي إسناد الفعل أو ما في معناه إلى صاحبه الحقيقي عند المتكلّم في الظاهر.

المراد من «الإسناد»: النسبة الحاصلة من ضمّ الفعل لما هو له، سواء كانت النسبة إنشائيّة أو خبريّة. والمراد من «الفعل»: لفظ الفعل الاصطلاحي. والمراد من قوله: «أو ما في معناه» إسناد لفظ دالّ على معنى الفعل، كالمصدر واسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبّهة، واسم التفضيل، والظرف والجار والمجرور، فكلّ هذه الأنواع تدلّ على الحَدَث غير مقترن بزمن بخلاف الفعل؛ فإنّه يدلّ على حدث مقترن بزمن، فهي تدلّ على جزء من معنى الفعل وهو الحدث. ولا تدلّ على معنى الفعل كلّه، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ﴾[١].

فكلّ من فعل: «ينزل» و «يعلم» مسند إلى فاعله الحقيقي وهو «الله».

ونحو قولنا: «فتح الجيشُ المدينةَ»، فنسند فتح المدينة إلى فاعله الحقيقي وهو الجيش، بخلاف ما لو قلت: «فتح الأميرُ المدينةَ».

---

١. لقمان: ٣٤.

القسم الثاني

المجاز لغةً واصطلاحاً

المجاز لغةً:

تعرض الخليل لمادّة «جوز» إذ قال: «جُزْتُ الطريق جوازاً ومجازاً وجُـؤُوزاً... والمجاز: المصدر والموضع، وجاوزته جوازاً في معنى: جُزْتُهُ»[1].

فهو يرصد لكلمة المجاز معنيين لغويّين أساسيّين.

أوّلهما: قطع الطريق وسلوكه.

ثانيهما: الموضع المقطوع والمسلوك.

وتقبّل واضعو المعجمات العربيّة[2] خطى الخليل الفراهيدي في تحديد المعاني اللغويّة لكلمة المجاز، ولكنهم لم يقدّموا للباحث في مدلول هذا الكلمة الاصطلاحيّة مادّةً تمكّنه من متابعة تطوّر معاني هذه الكلمة قبل أن تستوي مصطلحاً بلاغيّاً[3].

المجاز اصطلاحاً:

يعتبر عبد القاهر الجرجاني من أعمق وأدقّ من بحث هذا الموضوع، فهو بحقّ مؤسّس نظريّة المجاز في البلاغة العربيّة، وواضع معظم اصطلاحاته وشارح كلّ أقسامَه بالتحليل المستفيض، ومظهراً للنكت البلاغيّة من خلال ضربه للأمثلة الدقيقة، فهو يرى أنّ المجاز وزنه «مَفْعَلٌ»[4] من جاز الشيء يجوز إذا تعدّاه، وإذا

---

١. كتاب العين، ج ٦، ص ١٦٥.

٢. راجع مقاييس اللغة ولسان العرب مادة: «جوز».

٣. البلاغة والتطبيق، ص ٣٢٣.

٤. أصل «مفعل» مَجْوَز وقد نقلت فيه حركة الواو إلى الساكن قبلها فقلبت ألفاً لتحرّكها حسب الأصل وانفتاح ←

عدل اللفظ عمّا يوجبه أصل اللغة وُصِفَ بأنّه مجاز على معنى أنّهم جازوا به موضعه الأصلي ـ إشارة إلى كونه اسم المفعول ـ أو جاز هو مكانه ـ إشارة إلى كونه اسم فاعل ـ الذي وضع فيه أوّلاً.

فهو يرى أنّ لفظ المجاز في أصل اللغة موضوع ليكون مصدراً ميميّاً بمعنى مكان الجواز، والسلوك، أي نفس الطريق، ولكنّه نقل في الاصطلاح من اسم المكان إلى الحَدَث باعتبار أنّ الكلمة جائزة، متعديّة مكانها الأصلي، فيكون اسم فاعل، أو باعتبار أنّها مجوّز بها ومتعدّ بها مكانها الأصلي، فيكون اسم مفعول.

هذا ولكن مع إيمان السكّاكي بأنّ المجاز في اللغة هو مصدر ميمي بمعنى الطريق إلّا أنّه خالف الجرجاني إذ جعل المجاز في الاصطلاح مستعملاً في اسم المكان باعتبار كون الكلمة طريقاً إلى تصوّر المعنى المراد، والوجه في ذلك هو أنّ استعمال المصدر الميمي بمعنى اسم الفاعل أو المفعول ـ كما قاله الجرجاني ـ مجاز بخلاف استعماله في اسم المكان؛ فإنّه حقيقة.

والحاصل أنّ لفظ مجاز مصدر ميمي يصلح للزمان والمكان والحدث، فاختار الجرجاني نقله إلى الحدث «أي اسم الفاعل أو المفعول» وذهب السكّاكي وابن الأثير إلى نقله لاسم المكان، وأمّا نقله إلى اسم الزمان هنا، فلم يقل به أحد منهما؛ لعدم المناسبة بين اسم الزمان وبين الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له.

ويحدّد عبد القاهر المجاز المفرد بقوله: «كلّ كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأوّل، فهي مجاز، وإن شئت قلت: كلّ كلمة جُزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعاً؛ لملاحظةٍ بين ما تُجُوّز بها إليه وبين أصلها الذي وُضعت له في وضع وضعها فهي مجاز».

ويُعرّف المجاز في مكان آخر بما لا يخرج عمّا ذهب إليه في التعريف السابق،

← ما قبلها بحسب حالها الآن. وفي تحقيق الفوائد الغياثية ج ٢، ص ٦٨٦: والمجاز مفعل من الجواز، أي العبور؛ لأنّه، أي اللفظ المجازي عَبَرَ عن معناه إلىٰ غيره.

فيقول: «إنّ المجاز هو أن تجوز بالكلمة موضعَها في أصل الوضع وتنقلها من دلالة إلى دلالة أو ما قارب ذلك».

وعلى هذا يمكن القول بأنّ مفهوم عبد القاهر الجرجاني للمجاز في المفرد يرتكز بعد توافر القرينة الدالّة على مجازيّة النقل إلى الأسس التالية:

١. نقل دلالة اللفظ.

٢. الملاحظة أو الملابسة بين المنقول له والمنقول عنه.

٣. نوع الملابسة.

ويميّز عبد القاهر بين نوعين من النقل: نوع ليس من المجاز، ونوع هو من المجاز.

فالأوّل: في الكلمات المنقولة للاستئناف لبعض أنواع العلم المنقول عن اسم جنس، كأسد وثور وزيد وعمرو، أو صفة كعاصم، أو فعل كيزيد ويشكر. ولم يعتبره مجازاً لغياب الملابسة بين المنقول له والمنقول عنه. فالحجر ـ مثلاً ـ لم يقع اسماً للرجل؛ لالتباس كان بينه و بين الصخر، فحكم هذه الأعلام كحكم الكلمة الموضوعة في أصل اللغة.

والثاني: النقل من المجاز وهو أن يجري اللفظ من معنى ثان غير الأصل المبدوء به في الوضع ويكون جريه على الثاني على سبيل الحكم يتأدّى إلى الشيء من غيره، كما يعبَق الشيء برائحةِ ما يجاوره و ينصبغ بلون ما يدانيه[1]. مثال ذلك قولهم: «له عليَّ يد» فأطلق لفظ اليد مجازاً بمعنى النعمة، وقد وضح الجرجاني العلاقة بين «اليد» وهي أصلاً عضو في الإنسان ـ أي الجارحة ـ، وبين النعمة بقوله: «إنّ من شأن النعمة أن تصدر عن اليد و منها تصل إلى المقصود بها... وكذلك الحكم إذا أريد باليد القوّة والقدرة؛ لأنّ القدرة أكثر ما يظهر سلطانها في اليد وبها يكون البطش والأخذ والدفع والمنع والجذب والضرب والقطع وغير ذلك من الأفاعيل التي تُخبر فَضْل إخبار عن وجوه القدرة، وتُنبئ عن مكانها، ولذلك تجدهم لا يريدون

---

١. أسرار البلاغة، ص٣٦٦.

باليد شيئاً لا ملابسة بينه وبين هذه الجارحة بوجه...»[١].

ويتحدّث عن مسألة الملاحظة بين معنى الكلمة الحقيقيّة و مدلولها المجازي التي سمّيت فيما بعد بعلاقة المجاز[٢] بقوله: «ومعنى الملاحظة هو أنّها تستند في الجملة إلى غير هذا الذي تريد بها الآن، إلّا أنّ هذا الاستناد يقوّي ويضعّف بيانه ما مضى من أنّك إذا قلت: «رأيت أسداً» تريد رجلاً شبيهاً بالأسد لم يشتبه عليك الأمر في حاجة الثاني إلى الأوّل؛ إذ لا يتصوّر أن يقع الأسد للرجل على هذا المعنى الذي أردته على تشبيه حدّ المبالغة وإبهام أنّ معنى من الأسد حصل فيه إلّا بعد أن تجعل كونه اسماً للسبع، وإزاء عينيك. فهذا إستنادُ تعلّمه ضرورةً ولو حاولت دفعه عن وهمك حاولت محالاً، فمتى عُقلَ فرعٌ من غير أصل ومشبّه من غير مشبّه به؟ وكلّ ما طريقهُ التشبيه، فهذا سبيله أعني كلّ أسم جرى على الشيء؛ للاستعارة، فالاستناد فيه قائم ضرورة[٣].

وأمّا إذا كانت الملاحظة قائمة على غير المشابة؛ فإنّها لا تتّضح هذا الوضوح حتّى لو حاول محاول أن ينكرها أمكنه في ظاهر الحال، ولم يلزمه به خروج إلى المحال، وذلك كاليد في النعمة بإطلاق السبب على المسبّب؛ فإنّه لو تكلّف متكلّف فزعم أنّه وضع مستأنف أو في حكم لغة مفردة لم يمكن دفعه إلّا برفق وباعتبار خفي، وهو ما قدّمت من أن رأيناهم لا يوقعون هذه اللفظة على ما ليس بينه وبين هذه الجارحة التباس واختصاص.

ودليل آخر وهو أنّ «اليد» لا تكاد تقع للنعمة إلّا وفي الكلام إشارةٌ إلى مصدر تلك النعم وإلى المُولى لها، ولا تصلح حيث تراد النعمة مجرّدةً عن إضافة لها إلى المنعم أو تلويح به.

بيان ذلك أنّك تقول: «اتّسعت النعمة في البلد» ولا تقول: «اتّسعت اليد في البلد»

---

١. المصدر، ص٣٦٥.
٢. وهي علاقة منعقدة بين الكلمة في أصل معناها وما نقلت إليه، فهي تلفت إلى المعنى الأصلي، وتمنع أن يكون وقوع الكلمة على المعنى المستعملة فيه الآن وضعاً مستأنفاً.
٣. أسرار البلاغة، ص٣٢٦.

وتقول: «اقتني نعمةً» ولا تقول: «اقتني يداً»، وأمثال ذلك تكثر إذا تأمّلت[١].

وظهر من كلامه أنّ المجاز نوعان: ما تكون العلاقة فيه المشابهة وهو الاستعارة، وما تكون فيه العلاقة غير المشابه وهذا الأخير سمّاه البلاغيّون بعده باسم المجاز المرسل.

وإذا رأى الجرجاني أنّ المجاز في الكلمة المفردة إنّما هو مجاز من طريق اللغة، عدّ المجاز في الجملة «مجازاً عن طريق المعقول دون اللغة، وذلك أنّ الأوصاف اللاحقة للجُمَل من حيث هي جُمَل لا يصحّ رَدُّها إلى اللغة، ولا وجه لنسبتها إلى واضعها؛ لأنّ التأليف هو إسناد فعل إلى اسم، أو اسم إلى اسم، ذلك شيءٌ يحصُلُ بقصد... لا بوضع اللغة»[٢].

ويعرّف المجاز في الجملة بقوله: «إنّ كلّ جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل الضرب من التأوّل فهي مجاز»[٣].

ويضرب مثالاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقالَها﴾[٤].

وقوله عزّ وجل: ﴿حَتّىٰ إذا أَقَلَّتْ سَحاباً ثِقالاً سُقْناهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ﴾[٥].

يقول عبد القاهر الجرجاني: أثبت الفعل في جميع ذلك لما لا يُثْبُت له فعل إذا رجعنا إلى المعقول على معنى السبب، وإلّا فمعلوم أن الأرض لا تخرج الكامن في بطنها من الأثقال، ولكن إذا حدثت فيها الحركة بقدرة الله ظهر ما كنز فيها وأودع جوفها[٦].

وحدّ السكّاكي مجاز الكلمة بأنّه: «الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع».

---

١. المصدر، ص٣٢٦ـ٣٢٧.
٢. المصدر، ص ٣٧٦.
٣. المصدر، ص٣٥٦.
٤. الزلزلة: ٢.
٥. الأعراف: ٥٧.
٦. أسرار البلاغة، ص٣٠٧.

ثمّ شرح محترزات هذا التعريف بقوله: «وقولي بالتحقيق» احتراز أن لا تـخرج الاستعارة التي هي من باب المجاز نظراً إلى دعوى استعمالها فيما هي موضوعة له. وقولي: «استعمالاً في الغير بالنسبة إلى النوع حقيقتها» احتراز عمّا إذا اتّفق كـونها مستعملة فيما تكون موضوعة له لا بالنسبة إلى نوع حقيقتها، كما إذا استعار صاحب الحقيقة الشرعيّة الصلاة للدعاء، أو صاحب العرف الدابّة للـحمار، والمـراد بـنوع حقيقتها الشرعيّة والعرفيّة أيّة كانت. وقولي: «مع قرينة مانعه عن إرادة معناها في ذلك النوع» احتراز عن الكناية[١].

نلتقي في هذا النصّ ببحث عبد القاهر للمجاز مقنّناً، فنستنتج أنّ للمجاز أربعة أركان:

أوّلها: المعنى الحقيقي للكلمة.

وثانيها: مدلولها المجاز.

وثالثها: العلاقة بين المدلول المجازي والمعنى الحقيقي.

ورابعها: القرينة التي تدلّ على أنّ الكلمة مجاز في استعمالها، وأنّه لا يراد بـها معناها الحقيقي[٢].

وفي ضوء أركان المجاز هذه وما جرى فيه أهو كلمة أو جملة قَسّمه المتأخّرون أقساماً لخّصها السكّاكي قائلا: «اعلم، أنّ المجاز عند السلف من علماء هذا الفنّ قسمان: لغوي، ويُسمّى مجازاً في المفرد، وعقلي ويسمّى مجازاً في الجملة.

واللغوي قسمان: قسم يرجع إلى معنى الكلمة، وقسـم يـرجـع إلى حكـم لهـا في الكلام. والراجع إلى معنى الكلمة قسـمان: خـال عـن الفـائدة ومـتضمّن لهـا. والمتضمّن للفائدة قسمان: خال عن المبالغة في التشبيه ومتضمّن لها، وأنّه يسمّى الاستعارة»[٣].

وارتضى صاحب الطراز تعريف أبي الحسن البصري ووصفه بأنّه أجمع تعريف

---

١. مفتاح العلوم، ص١٥٣.

٢. البلاغة والتطبيق، ص٣٣٠.

٣. مفتاح العلوم، ص١٧٢؛ انظر: البلاغة والتطبيق، ص٣٣١.

وهو «ما أفاد معنىً غير مصطلح عليه الذي وقع فيه التخاطب؛ لعلاقة بين الأوّل والثاني»[١].

ثمّ علّق على هذا التعريف بقوله: «فقولنا: ما أفاد معنى» قيد عامّ في الحقيقة والمجاز؛ لأنّ كلّ واحد منها دالّ على معنى، وقولنا: «غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب» يفصله عن الحقيقة؛ لأنّا إذا قلنا: «أسد» ونريد به الرجل الشجاع، فإنّه مجاز؛ لأنّه أفاد معنىً غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب. والخطاب إنّما هو خطاب أهل اللغة، وهو غير مفيد لما وضع له أوّلاً، فإنّه وضع أوّلاً بإزاء حقيقة الحيوان المخصوص. وقولنا: «العلاقة بينهما» لأنّه لو لا توهّم كون الرجل بمنزلة الأسد في الشجاعة لم يكن إطلاق اللفظ عليه مجازاً، بل كان وضعاً مستقلّاً، فلهذا لم يكن به من ذكر هذا القيد[٢].

وبالمقارنة بين تعريف عبد القاهر الجرجاني، والتعريف الذي استحسنه العلوي يظهر عدم الفرق بين التعريفين في المعنى ولم يزد إلّا تخريج التعريف الذي اختاره ورجّحه[٣] وحدّد في الإيضاح المعنى الاصطلاحي للمجاز بقوله: أمّا المفرد، فهو الكلمة المستعملة في غير ما وُضِعت له في اصطلاح التخاطب على وجه يصحُّ مع قرينةِ عَدم إرادتِهِ[٤].

ويكمن سرّ استعمال العرب للمجاز في ميلهم إلى الاتّساع في الكلام وتكثير معاني الألفاظ ليكثر الالتذاذ بها، فإنّ في بعض المعاني لذّة للنفس ولها إلى فهمها ارتياحاً، وصبوة، وكلّما دقّ المعنى رقّ مشربه عندها، وراق الكلام فيه، ولذّ القلب ارتشاف، وعظم به اغتباطه، ولهذا كان المجاز عندهم منهلاً مورداً عذب

---

١. الطراز، ج ١، ص٦٤.

٢. المصدر، ص٦٩.

٣. الصور البيانية، ص٢٠٦.

٤. وأمّا المجاز المركّب، فهو التركيب المستعمل في غير ما وضع له، وهو قسمان:
أ) ما كان علاقته غير المشابهة وهو المجاز المرسل المركّب.
ب) ما كانت علاقته المشابهة بين الهيئة المستعار منها والهيئة المستعار لها، ويسمّى استعارة تمثيليّة أو التركيب المستعمل فيما شبّه بمعناها الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة.

الارتشاف، وسبيلاً مسلوكاً واضح المعالم... ولذلك كثر في كلامهم حتّى صار أكثر استعمالاً من الحقائق وخالط بشاشة قلوبهم حتّى أتوا منه بكلّ معنى رائق ولفظ فائق واشتدّ باعهم في إصابة أغراضه، فأتوا فيه بالخوارق، وزيّنوا به خطبهم وأشعارهم حتّى صارت الحقائق دثارهم، وصار شعارهم[١]. فالمجاز باب من أبواب البلاغة والتصرّف في الكلام، فهو أكثر اتّساعاً وأبعد أُفقاً، وربّما يكون أبلغ في المعنى، ولذا يحسن العدول من الحقيقة إلى المجاز إذا كان فيه غرض صحيح من اختصار، أو رشاقة لفظ وعذوبة، أو مبالغة في الوصف، ونحوها.

***

١. كتاب الفوائد، (ابن قيم الجوزية)، ص٢٧.

القسم الثالث

أنواع المجاز

يقسّم المجاز إلى نوعين:

النوع الأوّل: المجاز اللغوي.

النوع الثاني: المجاز العقلي.

بيان ذلك أنّ الموصوف بالمجازيّة إن كان هو اللفظ المفرد فهو المجاز اللغوي، أو اللفظي وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلاً؛ لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي.

وإن كان الموصوف بها هو الجملة، فالمجاز عقلي وهو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير صاحبه؛ لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة الإسناد الحقيقي. وإنّما نسب هذا المجاز إلى الجملة باعتبار الإسناد والحكم الذي فيها، وجعل عقليّاً؛ لأنّ التجوّز قد فهم من «العقل» لا من اللغة، كما في المجاز اللغوي.

❊ ❊ ❊

الفصل الأول: المجاز اللغوي

ويكون في نقل الألفاظ من حقائقها اللغويّة إلى معانٍ أخرى بينها وبين المعاني اللغويّة صلة ومناسبة، وهذا المجاز يكون في المفرد، كما يكون في التركيب المستعمل في غير ما وضع له، وهذا النوع اللغوي قسمان:

١. مجاز تكون العلاقة فيه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المشابهة، ويسمّى «الاستعارة»، أو المجاز الاستعاري.

٢. مجاز لا تكون العلاقة فيه المشابهة، ويسمّى «المجاز المرسل»، وسُمّيَ مرسلا لأنه لم يقيّد بعلاقة المشابهة كما في القسم الأوّل (المجاز الاستعاري).

وعليه، فإنّ المجاز اللغوي ينقسم إلى قسمين: المجاز المرسل، والاستعارة وها نحن سوف نتعرّض للمجاز المرسل، ونُقدّم المجاز العقلي على الاستعارة لأمور فنّيّة ليس إلّا.

المجاز المرسل:

مجاز لغوي، علاقته غير المشابهة. أو هو استعمال اللفظ في غير معناه الأصلي؛ لعلاقة غير المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي.

وقد سمّي مرسلاً؛ لإرساله عن التقييد بعلاقة واحدة مخصوصة. وإنّما له علاقات كثيرة يراوح بينها جميعاً، وتدرك من خلال الكلمة التي تذكر في الجملة، وليس المقصود من العلاقة أيضاً إلّا إظهار الارتباط والمناسبة ممّا يدركه الفطن ويراه مناسباً لكلّ مقام بخلاف المجاز الاستعاري؛ فإنّه مقيّد بعلاقة واحدة وهي المشابهة، وذلك بادّعاء أنّ المشبّه من جنس المشبّه به، فالمرسل مطلق عن هذا القيد. وعلاقات المجاز المرسل غير محددة ولا مقيّدة بعدد معيّن من الملابسات وإنّما تتّسع وتتلوّن في معاجم اللغة العربيّة التي لها القدرة على استيعاب المدلولات المتجدّدة في خضم الحياة لتبقى لغته أبدَ الدهر لغةَ الحضارة والثقافة والعلم.

وبديهي أنّ هذا لا يعني أنّ الكلمة العربيّة مهملة في هذا المجال قد ترك حبلها على غاربها بلا ضابط؛ ذلك لأنّ الملابسة بين معاني الكلم الحقيقيّة ومدلولاتها المجازيّة ركن لا يمكن إغفاله، بل لابدّ أن يوطّد دائماً وفق العرف اللغوي والذوق السليم والحسّ العربي المرهف. لقد انتبه اللغويّون والبلاغيّون منذ أوّل العهد بالتأليف إلى توسّع العرب في استعمال الكلمات بأكثر من معنى، فرصدوا طائفة من العلاقات التي سوّغت ذلك التوسّع وثبتوها[1]. فقد أوصل بعض العلماء كابن السبكي

---

١. البلاغة والتطبيق، ص٣٢.

في كتابه عروس الأفراح هذه العلاقات إلى ما قرب الأربعين عدداً...
وأشهر هذه العلاقات وأيسرها في النصوص القرآنيّة والأدبيّة ما يأتي:

علاقات المجاز المرسل:

١. *السببيّة*: أي إطلاق اسم السبب على المسبّب، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[١]، فإنّ «الشهر» لا يشاهد وإنّما الذي يشاهد «الهلال» الذي يظهر أوّل الشهر، والهلال سبب في وجود الشهر، فإطلاق الشهر عليه مجاز علاقته السببيّة.

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِ﴾[٢]، أي غيثه، فإنّ الرحمة سبب له.

وقوله تعالى: ﴿كانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾[٣].

والمراد القبول والعمل بالقرآن الكريم إذا أنّ العمل والقبول نتيجة لسمع القرآن ومسبّب عن وعيه[٤].

وقوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنا لَهُمْ مِمّا عَمِلَتْ أَيْدِينا أَنْعاماً فَهُمْ لَها مالِكُونَ﴾[٥].

وقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[٦].

«اليد» هنا مجاز مرسل بمعنى «القدرة» علاقته السببيّة؛ وذلك لأنّ أكثر ما يظهر سلطان القدرة في اليد، والقرينة قوله سبحانه (فوق أيديهم)، فلا معنى أن تكون اليد بمعناها الحقيقي فوق يد أخرى. ويعتبر عبد القاهر الجرجاني هذا تمثيلاً، فالمعنى

---

١. البقرة: ١٨٥.
٢. الأعراف: ٧٥.
٣. هود: ٢٠.
٤. وقيل: فيه استعارة تصريحيّة تبعيّة: شبّه استكراههم ونفرتهم عن الشيء بعدم الاستطاعة عليه بجامع الامتناع من كلّ منهما، وقيل في تقرير الاستعارة التبعيّة أنّه شبّه تصامّهم عن الحقّ وبغضهم له بعدم استطاعه السمع، فأطلق على المشبّه اسم المشبّه به. أمّا القول بأنّه تشبيه كما بنى عليه الزمخشري في الكشاف ج٢، ص٣٨٦، فليس بشيء يحتاج إلى الردّ. انظر: حاشية الشهاب على البيضاوي، ج٥، ص٨٧.
٥. يس: ٧١.
٦. الفتح: ١٠.

تمثيل القدرة باليمين لما في أخذ الشيء بها من قوّة التمكّن، ومنهم من يرى أنّها كناية عن شدة التمكّن والاستيلاء.

وقوله تعالى: ﴿وَالسَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ وَإِنّا لَمُوسِعُونَ﴾[١].

والمراد باليد القدرة، والقرينة في استحالة ثبوت اليد لله سبحانه. فلفظ «يد» مجاز مرسل علاقته السببيّة؛ لأنّ اليد سبب للقدرة.

وقوله تعالى: ﴿قالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾[٢].

في الآية مجاز مرسل من باب إطلاق السبب وإرادة المسبّب؛ لأنّ شدّ العضد يستلزم القوّة، أي سنقوّيك بأخيك ونعينك به.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾[٣].

الإمساك مجاز مرسل عن المراجعة؛ لأنّها سببه، والتسريح بمعنى الطلاق مجاز عن الترك.

وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلٰكِنْ لا تُبْصِرُونَ﴾[٤].

المراد بالقرب العلم وهو من إطلاق السبب وإرادة المسبّب، فإنّ القرب أقوى سبب للاطّلاع والعلم.

وقول النبيﷺ: «بِلُّوا أرْحامَكُمْ وَلَوْ بالسَّلامِ»[٥] فإنَّ العرب لمّا رأت بعض الأشياء يتّصل بالنداوة، استعمل النبيّﷺ منه البلَّ بمعنى الوصل؛ وذلك لأنّ البلل يسهل الاتّصال والالتصاق، فلذلك استعيد للصلة.

وقولهﷺ: «قَلْبُ المؤمنِ بينَ إصبعين من أصابعِ الرحمن»[٦].

---

١. الذاريات: ٤٧.

٢. القصص: ٣٥.

٣. البقرة: ٢٣١.

٤. الواقعة: ٨٥.

٥. الجامع الصغير، ج ١، ص٤٨٨؛ المجازاة النبوية، ص ٩٢؛ فتح الوهاب، ج ١، ص٢١١؛ الفائق في غريب الحديث؛ لسان العرب، «بلل».

٦. أخرج الترمذي في سننه، ص ٤٥؛ كتاب الدعوات، ص ٨٩٠ باب حدّثنا أبو موسى الأنصاري. وانظر: المجازاة النبوية، ص ٣٥.

ففي الحديث مجاز مرسل إذ استعمل الإصبعين في أثري نعمتين من نعم الله: إحداهما: من آمَنَّ به عليه من معرفة خالقه ورازقه. والأخرى الغبطة بما أنعم به عليه من تحسين خلقه وتوسيع رزقه. والعلاقة السببيّة؛ لأنّ الأصابع هي محدثة لأثر.

وقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «اللّهُمَّ! فإنْ رَدُّوا الحَقَّ فافْضُضْ جماعَتُهم، وشَتّت كَلِمَتَهُم»[١].

أي: شتّت آراءهم؛ لأنّها هي التي تتفرّق؛ لما كانت الكلمة سبب ظهور، الآراء أُطلقت عليها مجازاً مرسلاً.

وقوله عليه السلام: «مَرَارَةُ اليأس خَيْرٌ من الطلبِ إلى الناسِ»[٢].

أطلق لفظ المرارة على الألم الذي تجده النفس بسبب اليأس من المطالب؛ إطلاقاً لاسم السبب على المسبّب. والوجه في تفضيل اليأس على الطلب من الناس هو استلزام الناس لإكرام النفس عن ذلّ السؤال ورذيلة الهوان.

وقوله عليه السلام: «إنَّ اللهَ بَعَثَ مُحَمّداً صلى الله عليه وآله وليسَ أَحَدٌ مِنَ العَرَبِ يَقْرأُ كِتاباً ولا يَدَّعي نُبُوّةً، فساقَ الناسَ حَتّى بَوّأهُم مَحَلّهُم وَبَلّغَهُم مَنْجاتَهُم. فاسْتَقامَتْ قَنَاتُهُم»[٣]. المراد بالقناة: القوّة، والغلبة، والدولة التي حصلت لهم، فهي مجاز مرسل، علاقته السببيّة؛ لأنّ الرمح سبب للقوّة والشدّة. ومعنى إسناد الاستقامة إليها، انتظام قهرهم ودولتهم.

وقول أمير المؤمنين عليه السلام واصفاً أحوال النبي صلى الله عليه وآله وهو يواجه الجاهليّة:

«وضَرَبَتْ إلى مُحارَبَتِهِ بُطُونَ رَوَاحِلِها حتّى أَنْزَلَتْ بِساحَتِهِ عَدَاوَتَها مِنْ أَبْعَدِ الدارِ، وأسْحَق المزارِ»[٤].

عداوتها، أي حربها؛ لأنّ العداوة سبب للحرب فهو مجاز مرسل. وإطلاقها عليه من باب إطلاق اسم السبب على المسبّب، أي أسرعوا إلى حربه.

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٢٤.
٢. المصدر، الكتاب ٣١.
٣. المصدر، الخطبة ٣٣.
٤. المصدر، الخطبة ١٩٤.

وقول الشاعر:

وَمَا مِنْ يَدٍ إلّا يَـدُ اللهِ فَـوْقَهَا وَلا ظَـالِمٌ إلّا سَـيُبْلى بأظـلمِ

اليد مستعملة مرّتين في القوّة والقدرة؛ لأنّ اليد الحقيقيّة سبب لها.

وقول الشاعر:

رأيتُكَ مَحْضَ الحِلْم فـي مَـحْض قَـدره ولو شـئت كـان الحِـلْمُ مـنك المـهنّدا

يريد بالمهنّد الحرب. والسيف آلتها وسببها، فالعلاقة السببيّة[1].

وكقول الرصافي:

لَقيتُها ـ ليتني ما كُـنْتُ ألقـاها ـ تَمْشي وَقَدْ أَثْقَلَ الإملاقُ مَمْشاها

فالشاعر ـ هنا ـ ذكر الإملاق وأراد المرض الذي هو نتيجة الإملاق ومسبّب عن الفقر.

والفرق بين السببيّة في المجاز العقلي والسببيّة في المجاز المرسل هو أن السببيّة في المجاز العقلي لم تخرج بالكلمات عند استعمالاتها اللغويّة، فقوله سبحانه: ﴿فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ﴾[2] استعملت فيه كلتا الكلمتين: «الزرع» و«التجارة» في المعنى الذي وضعته اللغة لكلّ منهما، ولكن قولنا: «رعينا الغيث» و «حلّت يد فلان عندي» فإنّ كلمتي: «الغيث» و«اليد» استعملت كلّ منهما في غير ما وضعت له، فقد استعمل الغيث في النبات. واليد في النعمة، والقرينة وهي «رعينا» و«حلّت» دليل على ذلك.

٢. *المسببية*: بأن يطلق لفظ المسبّب ويراد السبب.

كقوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ رِزْقاً﴾[3].

الرزق لا ينزل من السماء، ولكن الذي ينزّل مطر ينشأ عنه النبات، الذي منه طعامنا ورزقنا. فالرزق مسبّب عن المطر، والمجاز مرسل علاقته المسبّبة.

وقد عبّر عن المطر بالرزق فأشار الىٰ قوّة السببيّة بين المطر والرزق. وأهمّيّة

---

١. انظر: البلاغة الواضحة، ص١١٢؛ ودليلها، ص٦٦ـ٦٧.

٢. البقرة: ١٦.

٣. غافر: ١٣.

المطر، وأنّه مصدر الحياة، وفيه أنّ الرزق ينزّل بقدر الله وفعله سبحانه؛ ليكون المؤمن موقناً بأنّ الرزق مصدره السماء فلا تتبدّد طاقاته في الإلحاح وراء المطامع[١].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامىٰ ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ ناراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[٢].

«النار» مجاز مرسل علاقته المسببيّة؛ لأنّ أكل هذه الأموال يوصل إلى النار، فهي مسبّبة عمّا يأكله الإنسان من الطعام الحرام.

وقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ ما اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾[٣].

أي من كلّ ما يتقوّى به في الحراب من عددها[٤] التي تحدث القوّة والمنعة وتعطي الثقة في النفس والقدرة على القتال، فإطلاق اسم القوّة على السلاح[٥] من باب إطلاق المسبّب على السبب.

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَغْشاهُمُ الْعَذابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَيَقُولُ ذُوقُوا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٦]

أي ذوقوا جزاء أو عقاب ما كنتم تعملونه في الدنيا، جعل الجزاء عين ما كانوا يعملونه للمبالغة بطريق إطلاق اسم المسبّب علىٰ السبب.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّما أَتَّبِعُ ما يُوحىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّى هٰذا بَصائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدىً وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[٧].

لفظ «البصائر» يطلق على الحجج والبراهين بطريق إطلاق اسم المسبّب على السبب، فإنّها أسباب لبصائر القلوب وإدراكها[٨].

---

١. التصوير البياني (د. محمد أبو موسىٰ)، ص٣٥٢.
٢. النساء: ١٠.
٣. الأنفال: ٦٠.
٤. الكاشف، ج ٢، ص٢٣٢.
٥. مجمع البيان، ج ٢، ص٥٥٥.
٦. العنكبوت: ٥٥.
٧. الأعراف: ٢٠٣.
٨. روح المعاني، ج ٩، ص ١٥٠.

والقرآن ـ لاشتماله على دلائل ظاهرة وحجج وبراهين ساطعة ـ صار سبباً لبصيرة القلب وإدراكه لأمور دينيّة[١].

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ ٱلْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾[٢].

الموت يراد به الجهاد في سبيل الله وطلب الشهادة، فهو مجاز مرسل من إطلاق المسبّب على السبب[٣]، والقرينة عدم صحّة أنْ يلقي الموت وهو ينظر.

وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلعَذابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي ٱلنّارِ﴾[٤].

النار مجاز عن الضلال من باب إطلاق اسم المسبّب على السبب، فإنّ أصل الكلام: أفانت تهدي من هو منغمس في الضلال، فوضع المسبّب هو النار موضع السبب وهو الضلال؛ لقوّة أمره.

وقول النبيﷺ: «خيرُ النّاسِ رَجَلٌ مُمْسِك بعنانِ فرسهِ كُلّما سَمِعَ هَيْعَةً طارَ إليها»[٥].

معنى الهيعة في الأصل: الجبن واستعمالها في الصيحة مجاز مرسل علاقته المسبّبيّة؛ وذلك لأنّ الصيحة لمّا أوجبت الخوف الذي هو الجبن سمّيت باسمه وهو الهيعة.

وقولهﷺ: «ولا يَشْرَبُ أحَدَكُم الحدودَ، وهو حين يشربُها مُؤمِن»[٦].

في الحديث مجاز مرسل، علاقته المسبّبيّة إذ استعمل لفظ الحدود في الخمر، والحدود مسبّبة عنها.

---

١. مجمع البيان، ج ٢، ص٢٩٣.

٢. آل عمران: ١٤٣.

٣. أنظر: مجمع البيان، ج ٢، ص٥١١.

٤. الزمر: ١٩.

٥. أخرجه المسلم في باب الجهاد والرباط، ج١٣، ص ٣٤؛ والنووي، ج١٢، ص٣٤ـ٣٥؛ أسرار البلاغة، ص٤٢. معنى طار إليها: سار إليها، وإسناد الطيران ـ في الحديث ـ للرجل، مجاز عقلي والأصل طار فرسه بسعيه إليها، وفي «طار إليها» استعارة تبعيّة، وقوله: «ممسك بعنان فرسه» كناية عن الاستعداد للجهاد لاستلزامه إيّاه. (انظر: شروح التلخيص، (المغربي)، ج ٤، ص ٨٠).

٦. المجازاة النبويّة، ص٤٢.

وقوله ﷺ: «الإيمانُ بضعُ وسبعون شعبة أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق» إذ جعل القول، وإماطة الأذى عن الطريق إيمانًا وهما مسبّبان عن الإيمان القلبي[1].

وقول أمير المؤمنين عليه السلام يصف الدين الإسلامي:

«فجَعَلَهُ أَمْناً لِمَن عَلِقَهُ... وَنُوراً لِمَنِ اسْتَضاءَ بِهِ. وَفَهْماً لِمَن عَقَلَ، وَلُبّا لِمَنِ تدَبّرَ، وآيَةً لِمَن تَوَسَّمَ، وَتَبْصِرَةً لِمَن عَزَمَ وعِبْرَةً لِمَن اتّعَظَ، ونجاةً لِمَن صَدّقَ»[2].

الشاهد قوله: «فهماً لمن عقل». فإنّ الدخول في الإسلام والاستضاءة بنوره سبب لتهيّؤ الذهن لقبول تلك الهداية، فأطلق لفظ «الفهم» مجازاً مرسلاً إطلاقاً لاسم المسبّب على السبب.

وكذا قوله: «نجاة لمن صدّق» فإنّ الدخول في الإسلام سبب للنجاة من سيوف الله في الدنيا، وعذابه في الآخرة، فإطلاق النجاة على الإسلام من إطلاق المسبّب على السبب.

وقوله عليه السلام: «فيا عَجَباً ـ واللهِ ـ يُميتُ القَلْبَ ويَجلْبُ الهَمَّ من اجتماع هؤلاءِ القومِ على باطلِهِم، وتفرّقكم عن حَقِّكُم»[3].

إذ جعل العجب مميتاً للقلب؛ لأنّه يجرّ المرءَ إلى الهلاك؛ إطلاقاً لاسم المسبّب على السبب.

وكقول الشاعر:

شَرِبْتُ الإثْمَ حتّى ضَلَّ عَقْلي ... كذلك الإثْمُ تَذْهَبُ بالعُقُولِ

و«الإثم» هنا الخمر التي يتسبّب عنها الإثم.

وقول الشاعر:

وإنَّ الذي أصْبَحْتُم تَحلِبُونَهُ ... دَمٌ غير أنّ اللَّوْنَ لَيْسَ بأحْمَرا

---

١. القرآن والصور البيانية، ص١٦٢.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١٠٦.

٣. المصدر، الخطبة ٢٧.

يصف أقواماً أخذوا الإبل في الدية بأنّهم يحلبون دم القتيل منها، لا الألبان[١]، فالمسبّب هو الدية، والسبب هو دم القتيل.

ومن الأمثلة التي تشمل مجازين مرسلين، علاقة أوّلهما السببيّة، وعلاقة ثانيهما المسببيّة، كقول الشاعر:

أَقطفُ الغَيْثَ فتَحْيا أمنياتي — والسّما تَمْطُرُ رِزْقَاً عَمَّ شَعْبَه

فالغيث (أي المطر) لا يُقطف وإنّما يقطف ما يُسبّبه من أزاهير، وثمار وسنابل. والعلاقة المانعة من إرادة معنى الغيث الحقيقي تسمّى السببيّة.

والسماء لا تمطر رزقاً، وإنّما تَمْطُرُ مَطَراً يتسبّبُ عنه الرزق. فالرزق نتيجة للسبب الذي هو المطر، والعلاقة المانعة من إرادة معنى الرزق الحقيقي تسمّى المسببيّة.

وتظهر بلاغة هاتين العلاقتين في تماسك السبب والنتيجة، أي الطبيعة والإنسان.

٣. *الجزئيّة*: وهي أن يذكر جزء الشيء ويراد كلّه، ويشترط في هذا العلاقة أمران:

١. أن يكون أكثر اختصاصاً بالمعنى المقصود من الكلّ، كما في إطلاق اليد على المعطي، والعين على الربيئة. ففي كلّ موضع لا يثبت ذلك لا تتحقّق هذه العلاقة، لذا لا يصحّ إطلاق الرأس على المعطي مع أن الرأس جزء مهم.

٢. أن يكون الكلّ مركّباً تركيباً حقيقيّاً، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿فَرَجَعْناكَ إِلىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُها وَلاتَحْزَنَ﴾[٢]. تقرّ عينها، أي تهدأ نفسها وجسمها، فإطلاق العين مجاز مرسل، علاقته الجزئيّة.

---

١. أورد صاحب الإيضاح هذا المثال في العلاقة السببيّة سهواً، كذا صرّح به التفتازاني (شروح التلخيص، ج ٤، ص٣٨ـ٣٩). وقد يجاب بأنّ مراد صاحب الإيضاح أنّ الأكل مجاز عن الأخذ وهو سبب الأكل. فهو تسمية السبب باسم المسبّب. وأمّا قولهم: «إنّ الدية مسبّبة عن الدم» فإشارة إلى وجود مجاز باعتبار آخر، ولا يخفى على الذوق السليم بُعْدُهُ. وقد يقال: الدم وإنْ كان سبباً لأخذ الدية لكن أكل الدية سبب لأكل الدم. والتمثيل بهذا الاعتبار. (أنظر: حاشية الجلبي، ص ٥٢٠).

٢. طه: ٤٠.

وكقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[١].

ذكر الرقبة في الآية والمقصود بها العبد.

والتعبير بكلمة «رقبة» فيه من البلاغة ما ليس في التعبير بكلمة «عبد» لأنّ فيها تذكيراً بما كان العبيد يعانون على أيدي النخاسين الذي كانوا يتّجرون فيهم، ويربطونهم أحياناً من رقابهم بالحبال، وفيها ما يستثير الرحمة بهم والإشفاق عليهم، ويدفع إلى تحريرهم من ذلّة الرق.

وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خاشِعَةٌ * عامِلَةٌ ناصِبَةٌ﴾[٢].

والمراد بالوجود الأجساد.

وقوله تعالى: ﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الخُرْطُومِ﴾[٣].

والخرطوم معناه: الأنف وأراد به الوجه، فعبّر بالجزء وهو الخرطوم، وأراد به الكلّ وهو الوجه.

وقوله تعالى: ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[٤]، أي: لا تلقوا أنفسكم إلى التهلكة، فعبّر بالأيدي وهي الجزء وأراد الأنفس وهو الكلّ.

وكذلك قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدامَكُمْ﴾[٥]. أطلق الجزء «الإقدام» وأراد الكلّ، أي يثبتكم أمام أعدائكم، وعبّر بالأقدام؛ لأنّ الثبات والتزلزل يظهران فيها.

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَفَرْعُها فِي ٱلسَّماءِ﴾[٦].

أطلقت لفظة «كلمة» وأُريد بها الكلام، والتعبير بالكلمة له جَمالُهُ؛ لأنّه يوحي بأنّ الكلام الطيّب ـ وإن قلَّ ـ له أثَرَهُ وثوابُه العظيم.

---

١. النساء: ٩٢.

٢. الغاشية: ٢ـ٣.

٣. القلم: ١٦.

٤. البقرة: ١٩٥.

٥. محمد: ٧.

٦. ابراهيم: ٢٤.

وهناك تلاوات، وحركات عباديّة تؤدّي كجزء من الصلاة منها: الركوع والسجود والقيام والتسبيح والذكر، فهذه الكلمات استعملت مجازاً بمعنى الصلاة نفسها، كقوله تعالى: ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿وَٱرْكَعِي مَعَ ٱلرَّاكِعِينَ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾[٥].

وإنّما خصّ بهذه الأجزاء ليسلّط الأضواء على توفيه حقوقها، وشرائطها، وأركانها الإتيان بهيئتها فقط، وليُشعر المؤمن بأنَّ هذه الصلاة ليست معناها الدعاء ـ كما كانت أصلا ـ وإنّما قصد من فعلها جميع أجزائها، فنرى أنّ الله تعالى لم يقل «المصلّين» إلّا في المنافقين[٦].

وكذلك فإنّ الله عبّر عن هذه الأجزاء؛ للاحتراز عن صلاة اليهود والنصارى، فإنّها تفتقد كثير من هذه الأجزاء.

وقول النبيّ ﷺ: «ما يُخْرِجُ رَجُلٌ شيئاً من الصَدَقةِ حتّىٰ يَفُلَّ عنه لِحَى سَبْعينَ شيطاناً»[٧].

---

١. المزمل: ٢.
٢. آل عمران: ٤٣.
٣. الإنسان: ٢٦.
٤. الأحزاب: ٤٢.
٥. الإنسان: ٢٥.
٦. كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: ٥].
وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى﴾ [التوبة: ٥٤].
أما قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [المؤمن: ١] إلى آخر القصة حيث قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ [المؤمن: ٩] فهما ذكران مختلفان، فليس بتكرير. وصفوا أوّلاً بالخشوع في صلاتهم، وآخراً بالمحافظة عليها، وذلك حتى لا يسهو عنها، ويؤدّوها في أوقاتها، ويقيموا أركانها ويوكّلوا نفوسهم بالاهتمام بها...) أنظر: الكشاف، ج ٣، ص١٧٧.
٧. الجامع الصغير (حديث صحيح)، ج ٢، ص٥٢٧؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٥٠؛ مستدرك الحاكم، ج ١، ص٤١٧؛ السنن الكبرى، ج ٤، ص ١٨٧.

فإنّ الهزيمة للشيطان لا للحيته، إنّما نسب الهزيمة لها لأنّها موضع الوقار والزينة، والتي يحلف بها الحالف عند إرادة توكيد حلفه، والتي يُعَبّر عن المهانة والذلّ بإزالتها أنّها الفرق الظاهر بين الرجل والمرأة، العلاقة الجزئيّة؛ لأنّ اللحية جزء الشيطان.

وقول الإمام عليّ عليه السلام: «فاتقوا الله الذي أنتم بعينه ونواصيكم بيده وتقلّبكم في قبضته...»[١].

قوله: «نواصيكم بيده»، أي قاهر لكم، قادر عليكم، فإطلاق الناصية على الإنسان مجاز مرسل علاقته الجزئيّة.

وقول الإمام عليّ عليه السلام في كتابه لمالك الأشتر: «ثُمَّ انْظُرْ في أُمُورِ عُمّالِك... وابْعَثِ العُيُونَ مِنْ أهْلِ الصّدْقِ والوَفاءِ عَلَيْهِم»[٢].

المراد بكلمة العيون: الرجال المتفقّدون لأحوال عمّاله؛ لأن العين جزء من هؤلاء الرجال، ولها شأن كبير فيهم، فأطلق الجزء وأراد الكلّ.

وقول مَعْن بن أوس:

أُعَلِّمُهُ الرِّمايَةَ كُلَّ يومٍ فلّما اشْتَدَّ ساعِدُهُ رَماني

وَكَمْ علَّمتُهُ نَظْمَ القَوافي فَلمّا قالَ قافِيَةً هَجَاني[٣]

عبّر عن الشعر بالقافية التي هي جزء منه، فكلّ من لفظتي: «القوافي» و«القافية» مجاز مرسل علاقته الجزئيّة. والقرينة «قال»؛ لأنّ المعنى: نظّم، والنظم يختصّ في القصيدة الشعريّة.

وقول الشاعر:

وإنْ حَلفت لا ينقض النأي عهدها فليس لمخضوب البنان يمين

إذ في كلمة البنان مجاز علاقته الجزئيّة؛ لأنّ المراد هو الكفّ.

٤. *الكلية*: وهي أن يذكر الكلّ ويراد به جزؤه، كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أصابِعَهُمْ

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٣.

٢. نهج البلاغة، الكتاب: ٥٣ـ٧٥.

٣. ديوانه، ص٧٢.

﴿فِي آذانِهِمْ﴾[١].

فإنّ الإصبع لا يوضع كلّه في الأذن، وإنّما طرفه فحسب.

وحكمة التعبير بالأصابع الإشارة إلى أنّهم يدخلون أناملهم في آذانهم لفرط فزعهم من شدّة الصوت، فقد ادخلوا جميع أصابعهم ودسّوها في أصمغة آذانهم.

وأمّا في كقوله تعالى في سورة نوح تقف أمام قوله تعالى وترى أنّ التعبير في هذا الموقع يدلّ على أنّ الكفّار كانوا يبالغون في الاعراض عن نوح عليه السلام وعدم الاستعماع له حتّى إنّ الواحد منهم كان يُصِمُّ سَمْعَهُ عنه، ويُحْكِمُ إغلاقه، لكيلا تصل إلى قلبه كلمةٌ من كلماته[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً﴾[٣]، أي اجلدوا كلّ واحد منهم ثمانين جلدة.

وكذلك الجلد لا يقع علىٰ جميع البدن؛ إذ لا يجوز جلد وجوههم، ولا سوءاتهم ولا مقاتلتهم، فعبّر بالكلّ وأراد الجزء.

وقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمْنا عَلَيْهِ ٱلْمَراضِعَ﴾[٤]، أي ثدي المراضع.

وقوله تعالى: ﴿وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِياءُ فِي الأَرْضِ﴾[٥]، الأرض هي أرض مصر.

وقوله تعالى: ﴿وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمْا﴾[٦].

والمراد هو البعض، أي أصابع اليد اليمنى عدا الإبهام.

وقوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[٧] أراد بالمرسلين نوحاً عليه السلام وإنّما ذكره بصيغة الجمع «المرسلين» للتنبيه علىٰ أنّ من كذّب رسولاً فقد كذّب جميع المرسلين؛ لاتّفاق جميع الرسل علىٰ دعوة التوحيد.

---

١. البقرة: ١٩.

٢. ومن ذلك «شربت ماء الفرات» وأنت لم تشرف إلّا بعضه، و«أكلت نبات الأرض» وأنت لم تأكل إلّا بعضه.

٣. النور: ٤.

٤. القصص: ١٢.

٥. يونس: ٧٨.

٦. المائدة: ٣٨.

٧. الشعراء: ١٠٥.

وتظهر بلاغة العلاقة الجزئيّة والكلّيّة في التناوب بين الكلّيّات والأجزاء، وفي الوحدة العميقة بينهما، فالكلّ مسؤول عن أجزائه، و كلّ جزء مسؤول عن كلّه.

٥. *اعتبار ماكان في الماضي وما سبق من الزمان:* وهو النظر إلى الشيء بما كان عليه في الزمن الماضي، كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لاٰ يَمُوتُ فِيها وَلاٰ يَحْيىٰ﴾[١].

فسمّاه ـ عزّ وجلّ ـ مجرماً باعتبار ما كان عليه في الحياة الدنيا من إجرام مجازاً مرسلاً.

وقوله تعالى: ﴿وَآتُوا اَلْيَتامىٰ أَمْوالَهُمْ﴾[٢].

إذ أمر سبحانه وتعالى بدفع أموال اليتامى إليهم ولاشكّ فإنّه لا يراد باليتامى المعنى الحقيقي، أي الصغار دون سنّ البلوغ؛ لأنّهم لا يحسنون إدارة أموالهم، بل المراد بهم البالغون الراشدون، وإنّما أطلق لفظ اليتامى باعتبار يتمهم في الزمان الماضي؛ تأكيداً على إيتاء حقّهم الذي كانوا يستحقّونه بسبب اليتم؛ لإضفاء حالة العطف والرأفة عليهم.

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْواجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾[٣].

فالمرأة التي توفّي عنها زوجها لا تسمّى زوجة بعد الوفاة؛ لأنّ الزوجيّة تنقضي بالموت، والمراد اللائي كنّ أزواجاً لهم.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ اَلْمُؤْمِنِينَ اَقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى اَلْأُخْرىٰ فَقاتِلُوا اَلَّتِي تَبْغِي حَتّىٰ تَفِيءَ إِلىٰ أَمْرِ اللّٰهِ﴾[٤].

فإنّ تسمية الطائفتين (مؤمنتين) باعتبار ما كان قبل البغي والقتال.

---

١. طه: ٧٤.
٢. النساء: ٢.
٣. البقرة: ٢٣٤.
٤. الحجرات: ٩.

وقول أمير المؤمنينعليه السلام: «أمّا إبْليس، فَتَعَصَّبَ على آدَمَ لأصْلِهِ وَطَعَنَ عليهِ في خِلْقَتِهِ فقالَ: أنا نارِيّ وأنْتَ طينيّ»[١].

فنارية الشيطان وطينيّة الإنسان باعتبار ما كان؛ لأنّ كلّاً من الشيطان والإنسان أصلهما من النار والطين.

وقول الشاعر:

واسألا مَأهولَهُ المُخْضَرَّ حتّى ... يَنْطُقَ الدَّرْبُ ويُعْطِي العَيْنَ عُشْبه

فأطلق صفات المنزل التي كان عليها في الماضي حيث كان مأهولاً بالناس، مخضرّاً بالأعشاب وليست حالتُه الحاضرة كما كانت بدليل قوله: حتّى ينطق الدرب ويعطي العين عشبه. فقد استعملت كلمتا «مأهوله المخضرّ» وأريد بهما خلّوه من الأهل، وعريه من البهجة. وعلاقة هذا المجاز اعتبار ما كان.

وقول غيره:

لا أَرْكَبُ «البَحْرَ» إنّي ... أَخافُ مِنْهُ المَعاطِب

طِينٌ أنا وهو ماءٌ ... والطينُ في الماءِ ذائِب

في كلمة «الطين» مجاز مرسل؛ لأنّه جسم آدمي علاقته اعتبار ما كان[٢]؛ لأنّ أصل الإنسان الطين حيث خلق منه.

٦. *اعتبار ما يكون في المستقبل*: وذلك بأن يطلق الوصف على شيء باعتبار اتّصاف الشيء بهذا الوصف في المستقبل وإن لم يكن موصوفاً به في زمان الحال، كقوله تعالى: ﴿رَبِّ لا تَذَرْ عَلَى ٱلأَرْضِ مِنَ ٱلكافِرِينَ دَيّاراً * إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبادَكَ وَلا يَلِدُوا إِلّا فاجِراً كَفّاراً﴾[٣].

فإنّ «فاجراً وكفّاراً» مجازان مرسلان، لأنّ المولود الكافر حين يولد لا يكون فاجراً، ولا كافراً؛ ولكنّه يكون كذلك بعدا الطفولة، فأطلق المولود الفاجر، وأريد به

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ٢٣٢.

٢. البلاغة فنونها وأفنانها، ص ١٦٠.

٣. نوح: ٢٦.

الرجل الفاجر باعتبار ما يكون.

وكقوله تعالى: ﴿فَبَشَّرْناهُ بِغُلامٍ حَلِيمٍ﴾[١].

وكقوله تعالى: ﴿نُبَشِّرُكَ بِغُلامٍ عَلِيمٍ﴾[٢].

إذ إنّ الغلام عند الوالدة لا يدرك، فلا يتّصف بالحلم، والعلم، أو غيرهما من الصفات، ولكنّه يكون حليماً. أو عليماً بعد ذلك فهما مجازان مرسلان.

وقوله تعالى: حاكياً على لسان أحد الفتيّين اللذين دخلا السجن مع يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّي أَرانِي أَعْصِرُ خَمْراً﴾[٣].

أي يؤول إلى أن يصير خمراً بعد العصر. فقد سمّي العنبُ باسم الحال الذي سيحدث ويؤول إليه المسمّى.

وقد يتّصف الشيء بهذا الوصف بعد ذلك على الفور، فيسمّى مجاز المشارفة، كقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثىٰ بِالأُنْثىٰ﴾[٤].

أي يشارفون القتل.

وقول النبيّ صلى الله عليه وآله: «مَنْ قَتَلَ قَتيلاً فَلَهُ سَلْبُهُ»[٥].

وقوله صلى الله عليه وآله: «من أرادَ أحَدُكُم الحَجَّ فْليعْجَلْ. فإنّهُ يَمْرضُ المريضُ، وَتَضِلُّ الضالّةُ، وَتَكْتَفي الحاجَةُ»[٦].

فسمّى المشارف للقتل والمرض والضلال قتيلاً ومريضاً وضالاًّ.

ومن أمثلة استعمال اللفظ للدلالة على ما سيكون الشيء عليه قول الإمام عليّ عليه السلام: «مُجالَسَة أهْلِ الهَوَى مَنْسأةٌ للإيمانِ وَمَحْضَرَةٌ للشيطانِ»[٧].

---

١. الصافات: ١٠١.

٢. الحجر: ٥٣.

٣. يوسف: ٣٦.

٤. البقرة: ١٧٨.

٥. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص٣٨٧؛ التبيان (للطيبي)، ص٢٢٣.

٦. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ٣، ص٥١٦.

٧. نهج البلاغة، الخطبة ٨٦.

فمجالسة أهل الهوى تجلب الغفلة عن ذكر الله، أو عن الأعمال الصالحة، وتلك أركان الإيمان و قواعده.

والذي سوّغ أن يحكم على هؤلاء بما سيكونون عليه أنّهم سوف ينشؤون في محيط فاسد، ويصبحون صورة لأهل الهوى، كما ساغ لنوح أن يصف مواليد قومه بالكفر والفجور، وهو لم يَرَهُم بعد، ولم يَرَ خيرَهُم أو شرَّهُم، فالأجيال المتعاقبة التي مرّت عليه جعلته يحكم على الخلف بمثل ما حكم على السلف؛ لأنّ المحيط كلّه كافر فاجِر، لذا ستكون المواليد في مستقبل أيّامهم كفّاراً فجّاراً كآبائهم وأجدادهم.

وقول الشاعر:

إنّني أُوقِدُ ناري في البراري وأُجاري المشتهي آنسَ رَبَّهْ

فإنّ ما يوقد هو الحطب وغيره ممّا يصير بإيقاده ناراً وأمّا النار، فهي مستغنية عن الإيقاد فقد استعمل لفظ النار قاصدًا الحطب باعتبار ما سيؤول إليه الحطب.

٧. *المحلية*: وذلك بأن يطلق لفظ المحلّ، ويراد به الحال فيه، أي تسمية الشيء باسم المكان الذي يحلّ فيه ذلك الشيء، كقوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ* سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ﴾[1].

فإنّ معنى النادي مكان الاجتماع ولكن المقصود به في الآية الكريمة مَنْ في هذا المكان من عشيرته وأنصاره، فهو مجاز مرسل أُطلق فيه المحلّ وأريد به الحال، والعلاقة المحلّيّة.

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَآءَ صَبَاحُ ٱلْمُنْذَرِينَ﴾[2].

والمقصود من الساحة في هذه الآية الكريمة القوم الذين يتواجدون فيها؛ لأنّ الساحة مكان تجمّعهم.

---

١. العلق: ١٧ ـ ١٨.

٢. الصافات: ١٧٧.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْناً وَٱتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾[١].

أي اتّخذوا من مكان إبراهيم الذي عرف به وأسكن ذريّته عنده ـ وهو الكعبة ـ قبلةً تصلّون إليها، فالمقام مجاز عن ذلك المحلّ، وكذا المصلّى بمعنى القبلة مجاز عن المحلّ الذي يتوجّه إليه في الصلاة، فالعلاقة المحلّيّة.

وقول النبيّ ﷺ: «أَجِد نَفَسَ رَبِّكُم مِنْ قِبَلِ اليَمَنِ»[٢].

أراد أنّ تنفيس الله وتفريحه يأتي من قبل اليمن ـ يعني القبيلة ـ والقبيلة هم الأنصار، الذين نفّس الله بهم خناق الدين، وكشف بأيديهم كرب المؤمنين.

فقد استعمل كلمة «اليمن» التي هي موضع في القبيلة مجازاً مرسلاً علاقته المحلّيّة.

وقول النبيّ ﷺ: «ماتَ حَتْفَ أَنْفِهِ»[٣].

مجاز مرسل، علاقته المحلّيّة؛ لأنّ النفس تخرج من الأنف، وهي التي تهلك لا الأنف.

وقول أمير المؤمنين عليه السلام وهو يصف دار رسول الله ﷺ حين كان الإمام مشغولاً بتغسيله: «فَضَجّت الدارُ والأفنية»[٤].

فالدار، (أي الأرض والبناء) لا تضجّ، وكذلك الأفنية، وهي ما اتّسع من الدار وإنّما الضجّة كانت منبعثة ممّن حوى تلك الدار، والأفنية من الملائكة، فملأ يهبط وملأ يعرج.

وقوله عليه السلام: «إنَّ أَفْضَلَ قُرَّةِ عَيْنِ الوُلاةِ استقامَةُ العَدْلِ في البِلادِ»[٥].

---

١. البقرة: ١٢٥.

٢. المجازاة النبوية، ص ٥٠؛ أنظر: الفائق في غريب الغة؛ النهاية في غريب الحديث والأثر؛ لسان العرب؛ تاج العروس، «نفس».

٣. المجازاة النبوية، ص ٦١؛ أنظر الفائق في غريب الحديث؛ النهاية في غريب الحديث والأثر «حتف» قيل كانت العرب تتوهّم أنّ روح المريض تخرج من انفه، وروح المجروح من جراحته، فكلّمهم النبيّ ﷺ على قدر عقولهم. (انظر: نسيم الرياض، (الشهاب الخفاجي)، ج ١، ص ٤٢٤).

٤. نهج البلاغة، الخطبة ١٩٧.

٥. نهج البلاغة، الكتاب: ٥٣ـ٥٧.

والمراد بالبلاد أهلها.

وقول الشاعر:

إنَّ العـدّوَ وإنْ تـقادمَ عـهده فالحقدُ باقٍ في الصدور مُغيّبُ

فإنّ الصدور هي محلّ القلوب التي تتأثّر بالحقد وغيره.

وقول ابن الزيّات في رثاء زوجه:

ألا مَنْ رأى الطّفْلَ المفارِقَ أُمَّهُ بَعِيدَ الكرى عَيْناهُ تَنْسَكِبانِ

أراد بلفظ «عيناه» دمعهما؛ لأنّه هو الذي ينسكب، أي يسيل، فالعلاقة محلّيّة؛ لأنّ الدمع حالٌّ في العينين، والقرينة «تنسكبان».

٨. *الحالّيّة*: وذلك بأن يطلق لفظ الحال ويراد به المحلّ؛ لما بينهما من الملازمة، كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ اللّٰهِ هُمْ فِيها خالِدُونَ﴾[1].

الرحمة في الأصل: الرقّة والحنان استُعمِلتا مجازاً، فأُطلقت الرحمة هنا بمعنى الجنّة التي تحلّ فيها الرحمة.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الأَبْرارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾[2].

النعيم ـ كالرحمة ـ لا يحلّ فيه الإنسان؛ لأنّه معنى من المعاني، وإنّما يحلّ في مكانه. فاستعمال النعيم في مكانه مجاز.

وقوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[3]، أي خذوا لباسكم، والزينة حالة في اللباس، فعبّر بالحال وأراد المحلّ[4].

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللّٰهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَواتٌ وَمَساجِدُ﴾[5].

---

١. آل عمران: ١٠٧.

٢. المطفّفين: ٢٢.

٣. الأعراف: ٣١.

٤. وكذلك المراد من المسجد الصلاة أطلق المحلّ وأراد الحالّ فيها، فعلاقته المحلّيّة، فاجتمعت الحالّيّة والمحلّيّة في هذه الآية.

٥. الحجّ: ٤٠.

الصلوات كنيسة اليهود سمّيت الكنيسة بذلك؛ لأنّها يُصلّى فيها، فهي مجاز من تسمية المحلّ باسم الحالّ.

وقول الرسول ﷺ: «البسوا من ثيابكم البياض»[١] والثياب ليست إلّا محلّاً للبياض، فهو مجاز مرسل علاقته الحالّيّة».

وقول أمير المؤمنين ﷺ لزياد بن أبيه:

«وتَطْمَعُ وأَنْتَ مُتَمَرِّغٌ في النعيم»[٢].

النعيم لا يحلّ فيه الإنسان ليتمرّغ فيه؛ لأنّه معنى من المعاني، وإنّما يحلّ في مكانه، فاستعمال النعيم في مكانه مجاز مرسل، أطلق فيه الحالّ وأريد المحلّ.

وقول مَعْنِ بن زائدة:

أَلِمّا على مَعْنٍ وَقُولا لِقَبْرِهِ سَقَتْكَ الغَوادِي مَرْبَعاً بَعْدَ مَرْبَعِ[٣]

يريد بـ«معن» قَبْرَهُ بدليل قوله: «قولا لقبره» فهو مجاز مرسل، علاقته الحالّيّة.

وقول المتنبّي في ذمّ كافور:

إنّي نَزَلْتُ بكذّابينَ ضَيْفُهُم عن القِرىٰ؟ وعَنِ التَّرْحالِ مَحْدُودُ[٤]

يريد أنّه نزل ببلد كذّابين؛ لأنّ الكذّابين لا ينزل بهم، وإنّما ينزل بمكانهم، فقد ذكر الساكن وأراد المسكن، أو أطلق الحالّ وأراد المحلّ.

٩. *المجاورة*: وذلك بأن يطلق لفظ الشيء ويراد به ما يجاوره، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾[٥].

فإنّ ما بين اليدين حقيقةً هو ما بين العضوين، ولكن تجوّز فيهما بإرادة الجهتين

---

١. سنن الترمذي، ج ٤، ص ٢١٥؛ كتاب الجنائز، باب ما يستحبّ من الأكفان.

٢. نهج البلاغة، الكتاب ٢١.

٣. ألمّا: إنزلا به. الغوادي ـ جمع غادية ـ السحابة تنشأ من غدوة، أو مطرة الغداة، والأحسن في المربع هنا أن تكون اسماً مأخوذاً من أربعة. والمعنى سقتك الغوادي أربعة أيّام متوالية، ثمّ أربعة أخرى متوالية يدعو بكثرة السقيا للقبر.

٤. محدود: ممنوع. يعني إنّ الذين نزل بساحتهم كذّابون في وعودهم. ضيفهم ممنوع عن الطعام لبخلهم. وهم يمنعونه من الرحيل حتّى يظنّ الناس فيهم الكرم.

٥. الحجرات: ١.

المقابلتين لليمين والشمال بإطلاق اليدين على ما يجاورهما و يحاذيهما، فهو مجاز مرسل، علاقته المجاورة.

وقوله تعالى: ﴿وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ﴾[١].

بمعنى مأهول مسكون تحلّ الناس في محلّ هو فيه، فعمار الكعبة بالمجاورين عندها وبحجّاجها فهو مجاز مرسل علاقته المجاورة.

وقول أمير المؤمنينعليه السلام: «فإذا قَدِمْتَ على الَحيِّ فانْزِلْ بمائِهِم مِن غَيْرِ أنْ تُخالِطَ أبياتَهم»[٢].

أي بجوار مائهم.

وقول عنترة:

فَشَكَكْتُ بالرُّمْحِ الأصَمِّ ثيابَهُ ... لَيْسَ الكَرِيمُ على القَنا بِمُحَرَّمِ[٣]

يفتخر عنترة بشجاعته، وشدّة مراسه في القتال، ويصف طعنه للعدى، فيقول: إنّه شكّ بالرمح ثياب العدوّ. فإذا أخذنا اللفظ بمعناه الحقيقي فإنّ الضربة لا شكّ هزيلة لكن عنترة استعمل اللفظ هنا على سبيل المجاز، فذكر الثياب وقصْدُهُ ما جاورها، فالثياب مجاز مرسل علاقته المجاورة.

١٠. *الآلية*: وذلك بأن يطلق اسم الآلة ويراد به الأثر الذي ينتج عنها، نحو قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسانَ صِدْقٍ فِي الآخِرِينَ﴾[٤].

أي ثناءً حسناً تجعله لي ذكراً جميلاً من بعدي أُذكَرُ به، ويُقتدى بي في الخير، فذكر في الآية اللسان وهو الآلة، والمراد ما ينتج عن اللسان وهو الكلام بما يحويه من ذلك الذكر والثناء الحسن.

وعليه قول أمير المؤمنينعليه السلام: «ألا وإنّ اللّسانَ الصّالِحَ يَجْعَلُهُ اللهُ لِلْمَرْءِ في النّاسِ،

---

١. الطور: ٤.
٢. نهج البلاغة، الكتاب ٣٥.
٣. ديوانه، ص ٢١٠ والبيت من معلّقته.
٤. الشعراء: ٨٤.

خَيْرٌ لَهُ مِنَ المالِ يُورِثُهُ مَنْ لا يَحْمَدُهُ»[١].

والمراد تحصيل مكارم الأخلاق والثناء الجميل.

وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِهِ عَلىٰ أَعْيُنِ النّاسِ﴾.

أطلق لفظ «العين» وأريد بها ما ينتج عنها وهي الرؤية، أي ائتوا به على رؤوس الأشهاد.

وقول الرسولﷺ: «الولد للفِراشِ وللعاهر الحجر»[٢].

ففي الجملة الأولى مجاز مرسل علاقته المحلّيّة، وفي الجملة الثانية مجاز مرسل علاقته الآليّة؛ لأنّ الفراش محلّ والحجر آلة.

وكقول الشاعر:

رأيْتُكَ مَحْضَ الحِلْمِ فـي مَـحْضِ قُـدْرَةٍ
ولو شِـئْتَ كـانَ الحِـلْمُ مِـنْكَ المُـهَنَّدا

يريد بالمهنّد الحرب، والسيف آلتها[٣].

هذا والفرق بين الآلة والسبب هو أنّ الآلة هي الواسطة بين الفاعل وفعله. وأمّا السبب، فهو الموجد للشيء، فالقلم مثلاً آلة للكتابة، ولكن لا يستند وجودها إليه، بل إلى الشخص الكاتب.

١١. *الملزوميّة:* وهي كون الشيء بحيث يجب عند وجوده وجود شيء آخر، أو إطلاق اسم الملزوم على اللازم[٤]، كقوله تعالى: ﴿أَمْ أَنْزَلْنا عَلَيْهِمْ سُلْطاناً فَـهُوَ يَـتَكَلَّمُ

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٢٠.

٢. البخاري (بيوع)، ج ٤، ص ٩؛ و(خصومات)، ص٢١٣؛ و(وصايا)، ج ٥، ص ٧؛ مسلم (رضاع)، ج ٤، ص ١٧١؛ سنن أبي داود (طلاق)، ج ٢، ص٢٨٢؛ سنن الترمذي (رضاع)، ج ٣، ص ٤٥٤؛ ومالك (أقضية)، ص ٥٢٥؛ المعجم المفهرس للحديث، ج ٥، ص ١٠٩.

٣. وكقولك: ملأت الشمس الحجرة، تقصد: ملأ الضوء الحجرة، فليس المراد بالشمس معناها الحقيقي الذي هو الجرم المعروف بقرينة قولك: «ملأت» لأنّ الشمس بمعناها الحقيقي لا تدخل الحجرة، ولكنّ المراد بها هو «الضوء» فلفظ الشمس إذن مجاز مرسل علاقته الملزوميّة؛ لأنّ المعنى الحقيقي للشمس ملزوم للضوء.

٤. وقيل: إنّ في علاقة الملزوميّة نظراً؛ لأنّها تدخل في إطلاق السبب علي المسبّب. انظر: عروس الأفراح (ضمن شرح التلخيص)، ج ٤، ص ٤٣.

بِماكانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ﴾[١].

أي أنزلنا برهاناً يستدلّون به وهو يدلّهم، سُمّيت الدلالة كلاماً؛ لأنّها من لوازم الكلام.

وقوله تعالى: ﴿وَما يَنْظُرُ هٰؤُلاءِ إِلّا صَيْحَةً واحِدَةً مالَها مِنْ فَواقٍ﴾[٢].

فـ«فواق» مجاز مرسل ذكر فيه الملزوم وأُريد لازمه وهو السرعة[٣].

١٢. *اللازميّة*[٤]. وهي كون الشيء بحيث يجب وجوده عند وجود شيء آخر، أو يُعْدَم شيء آخر عند عدمه، والمآل واحد، أو إطلاق اللازم وإرادة الملزوم، واللزوم هو امتناع انفكاك شيء عن آخر، كقوله تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٥].

ذكر سبحانه العبادة اللازمة وأراد ملزومها وهو الأمر، أي: ما خلقتهم إلّا لآمرهم، وأدعوهم للعبادة[٦].

وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنا مائِدَةً مِنَ السَّماءِ﴾[٧].

أي: هل يفعل؟ أطلق الاستطاعة على الفعل بأنّها لازمة له[٨].

وكقول الأخطل:

قوم إذا حاربوا شدُّوا مآزِرَهُم   دونَ النساء ولو بانت بأطهار

أراد بشدّ المآزر الاعتزال من النساء، وشدّ المآزر من لوازم الاعتزال.

---

١. الروم: ٣٥.

٢. ص: ١٥.

٣. والمعنى أنّ الصيحة إذا جاء وقتها لم تستأخر مقدار ما بين حلبتين: الحالب، ورضعتي الراضع.

٤. وهذه العلاقة تدخل في إطلاق اسم المسبّب على السبب.

٥. الذاريات: ٥٦.

٦. أو ذكر العبادة المسبّبة شرعاً عن الأمر وأراد سببها، فهو مجاز مرسل علاقته السببيّة. وقال مجاهد: «إنّ معنى (ليعبدون): ليعرفون. وهو مجاز مرسل ـ أيضا ـ من إطلاق اسم السبب على المسبب» أنظر: روح المعاني، ج٢٧، ص٢١.

٧. المائدة: ١١٢.

٨. الإتقان، ج ٣، ص ١٢٤.

وكما في قولك: بزغ الضوء؛ لأنّ البزوغ وصف للشمس لا لضوء، فالضوء مجاز مرسل يراد به الشمس، وعلاقته اللازميّة؛ لأنّ الضوء لازم للشمس؛ إذ يلزم من وجود الشمس وجود الضوء.

١٣. *المطلق والمقيّد*: والمراد بالتقيّد: «أن يكون الشيء مقيّداً، فيطلق عن قيده، أي ينقل المقيّد إلى المطلق»، مثل «مشفر زيد مجروح» فإنّ المشفر لغةً: شفة البعير، ثمّ أُريد به مطلق الشفة، فكان في هذا منقولاً من المقيّد إلى المطلق، وكان مجازاً مرسلاً بمرتبة واحدة علاقته التقييد.

والمراد بالإطلاق «هو أن يكون الشيء مطلقاً ثمّ ينقل إلى المقيّد» فالمشفر بعد أن صار مطلقاً وأريد به الشفة ينقل إلى خصوص شفة الإنسان؛ لأنّها فرد من أفراد مطلق الشفة، فيكون مجازاً مرسلاً بمرتبتين[1].

ومن الأمثلة القرآنيّة التي ذكرها الزركشي في إطلاق اسم المطلق على المقيّد قوله تعالى: ﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ﴾[2]، فالعاقر لها من قوم صالح شخص اسمه «قدار» لكنّهم لمّا رضوا الفعل نزلوا منزلة الفاعل.

وعكسه قوله تعالى: ﴿تَعالَوْا إِلىٰ كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ﴾[3]. يقول الزركشي: المراد كلمة الشهادة وهي عدّة كلمات.

واعلم، أنّ الكلمة تارةً يراد بها الجملة، أي المطلق ـ في أصل اللغة ـ وتارةً يراد بها الكلمة الواحدة، أي المقيّد. فأطلقت في القرآن على الجملة وهو المطلق ـ في أصل اللغة هكذا فهم الزركشي.

---

١. وإذا أطلق المشفر على شفة الإنسان لا لكونها فرداً لمطلق الشفة بل لكون شفة هذا الإنسان فيها من الغلظ والانحلال ـ مثلاً ـ ما أشبهت به شفة البعير كان استعارة لبناء الإطلاق على التشبيه.
وبهذا يعلم أنّ اللفظ الواحد يجوز أن يكون باعتبار ما يصدق عليه استعارةً؛ لإفادته أنّ المراد شبيه بمعناه الأصلي، ومجازاً مرسلاً؛ لإفادته معنىً مطلقاً باعتبار أصله، فاللفظ الواحد يكون استعارة ومرسلاً باعتبارين.
٢. الأعراف: ٧٧.
٣. آل عمران: ٦٤.

أمّا إذا كانت الكلمة في اللغة هي الجملة المفيدة ويراد بها معنى الجملة أو الجمل في القرآن، فتخرج من المجاز إلى الحقيقة[١].

١٤. *العموم (أي اطلاق العامّ وإرادة الخاصّ).* هي كون الشيء بحيث يشمل الكثيرين، وباعتبارها يطلق اسم العامّ على الخاصّ، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾[٢]. فالمراد من الناس نعيم بن مسعود الأشجعي وهو شخص واحد.

وكقوله تعالى: ﴿وَالشُّعَراءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلغاوُنَ﴾[٣] ولم يعن كلّ الشعراء وإنّما أراد بعضهم.

وقوله تعالى: ﴿قالَتِ ٱلأَعْرابُ آمَنّا﴾[٤] والذي قال فريق منهم.

وقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي ٱلأَرْضِ﴾[٥]، أي من المؤمنين.

وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النّاسَ عَلىٰ ما آتاهُمُ ٱللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾[٦]، أي: النبيﷺ، فالناس مجاز مرسل علاقته العموم؛ تعظيماً لشأن الرسولﷺ الذي جمعت فيه كمالات الأوّلين والآخرين.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّىٰ نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً﴾[٧]؛ إذ لم يقله جميعهم وإنّما قاله بعضهم ـ أي: سبعون كما روي ـ فعبّر بالعامّ وأراد الخاصّ.

١٥. *الخصوص:* وهي كون اللفظ خاصّاً بشيء واحد، وباعتبارها يطلق اسم الخاصّ على العامّ.

---

١. قيل: إطلاقها على ذلك في كلامهم من باب المجاز المرسل وعلاقته تجوّز إطلاقها على المركّب الناقص ـ أي إطلاق الجزء على الكلّ ـ إلّا أنّه لم يوجد بالاستقراء، وقيل: إنّه من باب الاستعارة. انظر: روح المعاني، ج ٣، ص١٩٣.

٢. آل عمران: ٧٣.

٣. الشعراء: ٢٢٤.

٤. الحجرات: ١٤.

٥. الشورى: ٥.

٦. النساء: ٥٤.

٧. البقرة: ٥٥.

وقوله تعالى: ﴿وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خاضُوا﴾[١]، أي: الذين.
وقوله تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ ما أَحْضَرَتْ﴾[٢]، أي: كلّ نفس.
وكإطلاق اسم الشخص على القبيلة، نحو ربيعة، وقريش.
وقوله تعالى: ﴿هُمُ ٱلعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ﴾[٣]، أي: الأعداء.

١٦. *البدليّة*: هي كون الشيء بدلاً عن شيء آخر، فيطلق باعتبارها اسم البدل على المبدل، كقوله تعالى: ﴿فَإِذا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلاةَ﴾[٤].
فإنّ أداء الصلاة وإيقاعها في وقتها هو مبدل، وأمّا بدل ذلك، فهو القضاء، أي إيقاعها خارج وقتها.

١٧. *المبدليّة*: وهي كون الشيء مبدلاً منه شيء آخر، فيطلق لأجلها اسم المبدل على البدل.
ومنه قوله ﷺ: «لا تحلفوا وتستحقّون دم أخيكم»[٥] والشاهد فيه: «دم»، أي بدله؛ لأنّ المستحقّ العوض لا الدم، ففيه مجاز مرسل علاقته البدليّة، أو السببيّة؛ لأنّ الدم سبب في أخذ الدية من الجناة، نحو أكلت دم القتيل، أي ديته، كما قال عروة الرحال يخاطب امرأته متوعّداً:

أَكَلْتُ دَماً إنْ لَمْ أرُعِكِ بِضَرَّةٍ بَعِيدَةِ مَهْوَى القرطِ طيبّةِ النَشْرِ[٦]

فالدم مجاز مرسل، علاقته المبدليّة؛ لأنّ الدم مبدل عن الدية.

---

١. التوبة: ٦٩.
٢. التكوير: ١٤.
٣. المنافقون: ٤.
٤. النساء: ١٠٣.
٥. أخرجه ابن ماجة في سننه في باب القسامة من كتاب الديات، ج ٢، ص ٨٩٢، ح ٢٦٧؛ الترمذي في سننه، ج ٤، ص ٣٠، ح ١٤٢٣.
٦. راعه: خوّفه. والقرط: ما يُعلّق في شحمة الأذن. وبعيدة مهوى القرط، كناية عن طول عنقها، قال يتوعّد زوجته بالزواج من أخرى حسنةً جميلة. البيت في الحماسة، ج ٢، ص ٣٨؛ الإيضاح، ص ٢٠٩.

١٨. *التعلّق الاشتقاقي*: وهو إقامة صيغة مقام أخرى بشرط انتمائهما إلى مادّة واحدة، ويندرج تحت هذه القسم أنواع:

أ) إطلاق المصدر على اسم المفعول، نحو قوله تعالى: ﴿وَقالُوا ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَـٰنُ وَلَداً * لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئاً إِدّاً * تَكادُ ٱلسَّمـٰواتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ ٱلأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلجِبالُ هـدّاً﴾[1].

هدّاً: مصدر بمعنى المفعول، أي مهدودة، والمعنى: إنّ هول تلك الشنعاء وعظمها بحيث لو تُصوِّرت بصورة محسوسة لم تطقها تلك الأجرام العظام، ولتفتّتت من شدّتها، أو فظاعتها في استجلاب الغضب واستيجاب السخط ـ ولولا حلمه تعالى ـ لخَرَّب العالم، وبددت قوائمه غضباً على من تَفَوّه بها.

وقوله تعالى: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِشَيءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾[2].

أي: معلومة. والمعنى لا يعلم أحد من هؤلاء كنه شيء ما من معلوماته تعالى.

أي: أن لا أحدَ من خلقه يحيط بما يعلمه إلّا إذا شاء ذلك.

وقوله تعالى: ﴿فَرِهانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾[3]. فالمشروع على رهان ـ جمع رهن ـ وهو في الأصل مصدر، ثمّ أُطلق على المرهون من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول.

وقوله تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللّٰهِ ٱلَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيءٍ﴾[4] أي مصنوعه.

وقوله تعالى: ﴿قالُوا أَتَتَّخِذُنا هُزُواً﴾[5] على معنى مهزوءاً بنا.

وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلبَحْرِ﴾[6].

والمراد بالصيد المصيد.

---

١. مريم: ٨٨ـ٩٠.
٢. البقرة: ٢٥٥.
٣. البقرة: ٢٨٣.
٤. النمل: ٨٨.
٥. البقرة: ٦٧.
٦. المائدة: ٩٦.

وقوله تعالى: ﴿إِلّا أَنْ تَتَّقُوا مِنهُمْ تُقاةً وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللّٰهُ نَفْسَهُ وَإِلى ٱللّٰهِ ٱلمَصِيرُ﴾[١].
أي: تتّقوا شيئاً يجب اتّقاؤه. فالمصدر واقع موقع المفعول[٢].
وقوله تعالى: ﴿فَضَرَبْنا عَلىٰ آذانِهِمْ فِي الكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً﴾[٣]، أي: سنين معدودة[٤].
وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللّٰهُ فِي ٱلسَّمٰواتِ وَفِي ٱلأَرضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ ما تَكْسِبُونَ﴾[٥].
«سِرَّكم وجَهْرَكُم» مصدران بمعنى المفعولين، أي مسرّكم ومجهوركم.
ب) إطلاق المصدر على اسم الفاعل، نحو قوله تعالى: ﴿فَراغَ عَلَيْهِمْ ضَرْباً بِالْيَمِينِ﴾[٦]، أي: فراغ عليهم ضارباً باليمين إذ استعمل المصدر في معنى اسم الفاعل مجازاً مرسلاً، علاقته الاشتقاق.
وقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ ٱلتَّوْراةَ وَالإِنْجِيلَ * مِنْ قَبْلُ هُدىً لِلنّاسِ وَأَنْزَلَ ٱلفُرْقانَ﴾[٧].
الفرقان في الأصل مصدر كالغفران أطلق على الفاعل مبالغةً.
وقوله تعالى: ﴿وَعلى ٱللّٰهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْها جائِرٌ وَلَوْ شاءَ لَهَداكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٨].
القصد مصدر بمعنى الفاعل. والمراد السبيل القاصد بدليل مقابلته بقوله تعالى: ﴿وَمِنْها جائِرٌ﴾.
وقوله تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها فَجاءَها بَأْسُنا بَياتاً أَوْ هُمْ قائِلُونَ﴾[٩].
«بياتاً» مصدر بمعنى الفاعل واقع موقع الحال، أي بائتين كقوم لوط[١٠].
وقال النبيّ الكريم ﷺ: «رَحِمَ اللهُ حِمْيَراً أَفْواهُهُم سَلامٌ، وأيديهم طَعامٌ، أهلُ

---

١. آل عمران: ٢٨.
٢. أو تتّقوا إتّقاءً مفعول مطلق.
٣. الكهف: ١١.
٤. أو ذوات عدد.
٥. الأنعام: ٢٠٩.
٦. الصافات: ٩٣.
٧. آل عمران: ٣ـ٤.
٨. النحل: ٩.
٩. الأعراف: ٤.
١٠. أو هم قائلون: عطف عليه، أي قائلون قيلولة نصف النهار، كقوم شعيب.

أَمْنٍ وإيمان»[١].

الأصل أفواههم صاحبة سلام، وأيديهم صاحبة طعام. فلمّا أُريد المبالغة حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه؛ فصار خبراً عن المبتدأ فهو مجاز مرسل من استعمال المصدر المشتقّ، والعلاقة الاشتقاق، كأنّ الأصل أفواهم مسلّمة، وأيديهم مطعمة. فاستعمل «السلام والطعام» بدل اسم الفاعل.

ج) إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول:

نحو قوله تعالى: ﴿فَلَمّا جاءَتْهُمْ آياتُنا مُبْصِرَةً قالُوا هذا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾[٢].

مبصرة: بيّنة، اسم فاعل أطلق على المفعول؛ إشعاراً بأنّها ـ لفرط وضوحها وإنارتها ـ تبصر نفسها لو كانت ممّا يبصر[٣].

وقوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ﴾[٤]، أي مدفوق.

وقال النبيّ ﷺ: «وَلَكُمُ الضامَنة مِنَ النَخْل»[٥].

المراد بالضامنة ما تضمّنته القرى والأمصار من النخل، فسمّاها ﷺ ضامنة وهي في الحقيقة مضمونة إذ استعمل اسم الفاعل في معنى اسم المفعول مجازاً مرسلاً علاقته الاشتقاق.

د) إطلاق اسم المفعول على اسم الفاعل، كقوله تعالى: ﴿حِجاباً مَسْتُوراً﴾[٦]، أي ساتراً.

وكقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كانَ وَعْدُهُ مَأْتِيّاً﴾[٧] أي: آتياً.

---

١. المجازات النبوية، ص٣١٨؛ مسند أحمد، ج ٣، ص ٢٧٨؛ سنن الترمذي، ج ٥، ص ٣٨٥و ٤٠٣٢؛ كنز العمال، ج ١٢، ص ٨٥، ح ٣٣٩٨٥.

٢. النمل: ١٣.

٣. أو ذات بصر من حيث إنّها تهدي؛ لأنّ العمي لا تقدر على الاهتداء فضلاً أن تهدي غيرها. فيكون في الكلام استعارة مكنيّة تخييليّة مرشّحة، أي الفتنة، أو مبصرة كلّ من نظر إليها، وتأمّل فيها ففيه إسناد مجازي من باب الإسناد إلى السبب.

٤. الطارق: ٦.

٥. المجازات النبوية، ص ٣.

٦. الإسراء: ٤٥.

٧. مريم: ٦١.

هـ) إطلاق اسم الفاعل على المصدر، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾[١]، أي: تكذيب.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ﴾[٢]، «صدق» بمعنى صدق، فوضع الاسم مكان المصدر.

و) إطلاق اسم المفعول على المصدر، كقوله تعالى: ﴿بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ﴾[٣].

بلاغة المجاز المرسل

إنّ المجاز المرسل من الوسائل التي تساعد على بلاغة التعبير، وعلى جماله، وحسن موقعه في نفوس المتذوّقين، وذلك أنّ المعنى ينقل مدلول اللفظ الأصلي أو الوصفي إلى مدلول جديد هو أكثر اتّساعاً، وأبعد أفقاً، وأدعى إلى التأمّل، وفيه تخلّصٌ من قيد العبارة وضيقها، وإيمانه لشعور الأديب أو الشاعر على إيراد المعنى الواحد بصور مختلفة، ولأن يصبّ المعاني في القوالب التي يتصوّرها خياله، والأشكال التي يستسيغها ذوقه بحرّيّة وطلاقة.

ومعلوم أنّ هذا العمل مرتبط بما عند الأديب أو الشاعر من تفنّن وابتكار، وقدرة على الربط بين مختلف المعاني والصور، وهو من قبيل الإغناء للألفاظ؛ إذ يمنحها قدرة على تجاوز معانيها الأصليّة إلى معان أخرى تُستوحى من سياق الكلام، زد على هذا أنّ معظم علاقات المجاز المرسل تفيد المبالغة وقوّة الأثير في الكلام، كقوله تعالى: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾[٤]، فإطلاق لفظ «اليتامى» إشارة إلى استمرار وضعهم الإنساني، ووجوب الوفاء بحقوقهم، والإسراع إلى مساعدتهم في وقت هم فيه، كأنّ اسم اليتيم باق فيهم لم يفارقهم.

وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ﴾[٥] أَطلقَ لفظ «العين» وأراد به ما ينتج

١. الواقعة: ٢.
٢. الذاريات: ٥.
٣. القلم: ٦.
٤. النساء: ٢.
٥. الأنبياء: ٦١.

عنها وقي الرؤية، أي: ائتوا به على رؤوس الأشهاد، فإنّ العين أخفّ من كلّ المعاني التي يريد أن يصوّرها، وهي ـ أيضا ـ أعرف لدى السامع، وأقرب وصولاً لذهنه.

وقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْواهِهِمْ ما لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾[1].

أي: ألسنتهم؛ لأنّ القول ـ عادةً ـ لا يكون إلّا بها، ولعظم ما يقولون لا يكتفون بألسنتهم، بل يقولون ما يقولون بملّ أفواههم وبكلّ أفواههم.

وقوله تعالى: ﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾[2].

ذكر الزينة دون مواقعها للمبالغة في الأمر بالتستّر والتصوّن.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللَّهَ شاكِرٌ عَلِيمٌ﴾[3].

أي: يثيب على الطاعة، عبّر عن ذلك بالشكر مبالغةً في الإحسان إلى العباد.

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾[4].

فالانشراح لا يكون للصدر، وإنّما هو للقلب، واستعمال كلمة «الصدر» مكان كلمة «القلب» يدلُّ على أنّ الانشراح امتدّ إلى آفاق الصدر كلّه، وغمره من جميع نواحيه، ولم يقف عند القلب وحده.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الأَبْرارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾[5].

فالأبرار إنّما يكونون في مكان عظيم، ولكن الآية لم تذكر هذا المكان وهو الجنّة، وذكرت صفةً أساسيّةً من الصفات التي تحلّ فيه وهي النعيم مبالغةً في كرمه سبحانه وتعالى وفضله.

ويحقّق المجاز المرسل ـ أيضاـ الإيجاز في القول وهو مقصد من أهمّ مقاصد البلاغة التي بعبّر عن المعنى الكثير بالكلام القليل، كقوله تعالى:

---

١. آل عمران: ١٦٧.
٢. النور: ٣١.
٣. البقرة: ١٥٨.
٤. الانشراح: ١ـ٣.
٥. المطفّفين: ٢٢.

﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالباطِلِ﴾[١]، أي: لا تأخذوا أموالكم بالحرام، كالربا، والميسر، والغصب، والسرقة، وشهادة الزور، والخيانة، والظلم، ونحو ذلك. فعبّر بالأكل؛ لأنّه مسبّب عن الأخذ.

وقوله تعالى: ﴿وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ﴾[٢] بمعنى مأهول مسكن تحلّ الناس في محلّ هو فيه. فمعموريّة الكعبة بالمجاورين لها وبحجّاجها.

وقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطانَةً مِنْ دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبالاً وَدُّوا ما عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضاءُ مِنْ أَفْواهِهِمْ وَما تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾[٣].

«قد بدت البغضاء من أفواههم»، أي: قد ظهرت أمارات الكراهية الشديدة من فلتان ألسنتهم؛ لأنّهم لشدّة بغضهم لكم لا يملكون أنفسهم، ولا يحفظون ألسنتهم. فأطلق السبب (وهو البغضاء) وأراد المسبّب (وهو الكلام الدالّ علىٰ الكراهية). فكأنّه قيل: قد بدت الكلمات الدالّة علىٰ الكراهية من أفواههم؛ لأنّ سببها (وهو البغضاء) قد ملأ قلوبهم، وفي هذا المجاز تصوير للمسبّب بصورة السبب، وإطلاق اسمه عليه، وفي ذلك تنفير، أي تنفير من اتّخاذ مثل هؤلاء بطانة.

وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾، أي: وما تضمره قلوبهم أعظم ممّا بدا؛ لأنّه كان عن قلّته، ومثله لا يكون إلّا قليلاً. فالمجاز في لفظ «صدورهم» مجاز عن القلوب؛ لأنّ القلوب مجمع الأضغان، ومحلّ الأحقاد. فقد أُطلِقَ المحلُّ (وهو الصدور) وأريد الحالّ فيها (وهي القلوب) والعلاقة المحلّيّة، والقرينة حاليّة.

فالمجاز أكّد المعنىٰ وقوّاه، فكأنّه قيل: إنّ هذه القلوب قد تضخّمت بما فيها من الكراهية؛ لأنّها فاضت علىٰ الصدور فملأتها، وفي ذلك تنبيه علىٰ شدّة كراهيتهم للمسلمين، وتحذير من الانخداع بهم[٤].

وهناك مظهر آخر للبلاغة في هذا المجاز وهو المهارة في تخيّر العلاقة بين

---

١. النساء: ٢٩.

٢. الطور: ٤.

٣. آل عمران: ١١٨.

٤. انظر: البيان في ضوء أساليب القرآن، ص١٥٩ـ١٦٠؛ معاني القرآن الكريم، ج ١، ص٢٤٨.

المعنى الأصلي والمعنى المجازي بحيث يكون المجاز المرسل مُصوّراً للمعنى المقصود خير تصوير، كما في إطلاق العين على الجاسوس والأذن على سريع التأثّر بالوشاية إلى غيرها من الكلمات، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[١].

إذ أطلقوا الأذن على الرسول الأعظمﷺ؛ وذلك في أنّه يسمع كلّ ما يقال له ويقبله، فردّ عليهم سبحانه وتعالى بأنّهﷺ أُذُنُ خيرٍ يسمع آيات الله تعالى ودلائله فيصدّقها، ويسمع قول المؤمنين فيسلّمه لهم ويصدّقهم به، وهو تعريض بأنّ المنافقين أذن شرّ يسمعون آيات الله تعالى ولا ينتفعون بها، ويسمعون قول المؤمنين ولا يقبلونه. وأنّهﷺ لا يسمع قولهم إلّا شفقةً عليهم، لا أنّه يقبله لعدم تمييزه ـ عليه الصلاة والسلام ـ كما زعموا.

وقوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾[٢].

وصف البلد بالأمن (وهو صفة لأهله) مبالغةً في كمال نعمة الأمن التي تفضّل الله بها على سكّان حرمه.

وقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[٣].

أخرج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم الأكبر إذ صوّر مجيء جلائل آياته مجيئاً له سبحانه.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[٤].

إنّ كلمة «اليد» لا يراد بها اليد الحقيقيّة، وإنّما المقصود أنّ فضله تعالى يصل إلى من أراد من عباده برحمته وقدرته، وترى أنّ اليد استعملت مكان القدرة؛ لأنّها مُحَسَّةٌ قريبة إلى الذهن، وأوضح فيه؛ لأنّ سلطان القوّة مرتبط بها، وكثيراً ما كانت

١. التوبة: ٦١.
٢. إبراهيم: ٣٥.
٣. الفجر: ٢٢.
٤. آل عمران: ٧٣.

سببه وأداته.

وقد تكون لفظة المجاز أصلح للقافية إذا كان الكلام شعراً، أو التسجيع إذا كان الكلام نثراً، وفلا يصلح لفظ الحقيقة لتحقيق هذا الغرض.

وقد تكون الكلمة المجازيّة مألوفة الاستعمال، وتكون كلمة الحقيقة غريبة أو وحشيّة، فيكون لفظ المجاز أخفّ، ويحصل به من الأنس ما لا يحصل بلفظ الحقيقة.

وكثيراً ما يعيّن المجاز المرسل المتكلّم على تحقيق غرضه من التعظيم أو التحقير، كقولك: «رأيتُ القاضي» تريد طالب القانون، وكقولك: أنظر إلى الجيفة كيف يطغى؟، تريد من سيموت فيكون جيفة.

وهكذا لا يلجأ إلى المجاز إلّا لتحقيق غاية في صناعة الكلام من أمثال الغايات السابقة، فإذا لم يحقّق المجاز غايةً من تلك الغايات أو غيرها ولم يكن له أثر في تقويم اللفظ أو تحسين المعنى، فلا ينبغي العدول عن لفظ الحقيقة إلى لفظ المجاز[1].

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني: المجاز العقلي

تقدّم أنّ المجاز العقلي يتعلّق في صورته العامّ بالتركيب والجمل، ويخرج عن دائرة الكلمة، وتسمية عبد القاهر الجرجاني له بالمجاز الحكمي؛ لتعلّقه بالحكم إمّا ظاهراً أو مقدّراً، أو لأنّ الحكم أشرف، وهذا لا ينافي وقوعه في النسبة الإضافيّة والإيقاعيّة[2].

وسمّاه الزمخشري[3] بالإسناد المجازي، أي الإسناد المنسوب إلى المجاز، وقد اعتمد عليه كثيراً في تأويل الآيات المتّصلة بحرّيّة العباد، واختيارهم؛ وفقاً لمذهب

١. أنظر: علم البيان (د. بدوي طبانة)، ص١٥٩؛ البلاغة الواضحة، ص١٢٢؛ جواهر البلاغة، ص٣١٢؛ علم أساليب البيان (د. غازي يموت)، ص٢٣١ـ٢٣٢.
٢. أنظر: حاشية الجلبي، ص١٩٦.
٣. الكشاف، ج١، ص١١٨.

المعتزلة، فقال في الآية الكريمة: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً﴾[١].

إنّ إسناد الإضلال إلى الله تعالى إسنادَ الفعل إلى السبب؛ لأنّه لمّا ضرب المثل فضلّ به قوم، واهتدى به قوم تسبّب لضلالها وهداهم[٢].

وتفيد هذه التسميات أنّ هذا الضرب يجري في الحكم أو الإثبات أو الإسناد، والحكم والإثبات والإسناد يدلّ على شيء واحد هو نسبة شيء إلى شيء، سواء كانت النسبة إنشائيّة أو خبريّة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ ما فِي الأَرْحامِ﴾[٣]. ففعل «ينزّل» و«يعلم» نسب إلى فاعله الحقيقي وهو «الله».

وقوله تعالى: ﴿إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ﴾[٤]، فنسب الخلق إلى الله أيضاً.

وكقولك: «نجح الطالب»، فإنّك تنسب فعل «النجاح» إلى الطالب.

وقولك: «العلم نور»، فإنّك تنسب النور إلى العلم.

ولديك في هذه الأمثلة مُثْبَتٌ له هو «الله» و«الطالب» و«العلم»، ومُثْبَتٌ هو «الانزال» و«العلم» و«الخلق» و«النجاح» و«الإنارة»، وإثبات أو حكم أو إسناد هو نسبة المثبت للمثبت له.

وإثبات الشيء للشيء يكون حقيقيّاً كأن يقال: «ربح محمّد في تجارته» فإنّ نسبة الربح إلى محمّد نسبة حقيقيّة؛ لأنّ محمّداً يستحقّ أن يثبت له الربح. ويكون الإثبات مجازيّاً، كقول: «ربحت تجارة محمّد»، فإنّ نسبة الربح إلى التجارة نسبة غير حقيقيّة، والعقل لا يقول بها، أي إنّها نسبة مجازيّة؛ لأنّه لم يثبت فيها الشيء لصاحبه الحقيقي، بلْ أثبت لشيء آخر، فحقّ إثبات الربح أن يكون لمحمّد لا للتجارة.

---

١. البقرة: ٢٦.

٢. لا يليق إسناد الإضلال إليه سبحانه وتعالى، بل الثابت له الإضلال مجازاةً وخذلاناً لمَن ساء اختياره على سبيل المشاكلة اللفظيّة.

٣. لقمان: ٣٤.

٤. ص: ٧١.

وإذا حصل إثبات الشيء لغير ما هو له على الحقيقة سمّي ذلك إثباتاً مجازيّاً؛ لأنّه تجوّز فيه، أو مجازاً حكميّاً لتعلّقه بالحكم، أي أنّ المجاز ليس في لفظة ربح نفسها، ولكن في الحكم الذي جرى عليها بإسنادها للتجارة، أو إسناداً مجازيّاً؛ لأنّ الإسناد تجوّز فيه، وسمّي على الأشهر «مجازاً عقليّاً».

أمّا كونه «مجازاً» فلأنّه أسند فيه الشيء إلى غير ما هو له.

وأمّا كونه «عقليّاً» فلأنّ الإثبات قد حصل فيه من جهة العقل لا من جهة اللغة.

وبحث السكّاكي المجاز العقلي في علم البيان إلّا أنّه أنكره وارتأى ضمّه في سلك الاستعارة المكنيّة مع أنّ علاقة الاستعارة المشابهة، وعلاقة المجاز العقلي خلاف ذلك[١].

وقد تبع السكّاكي في ذلك صاحب الطراز إلّا أنّه عدّه من المجاز المركّب.

وأمّا الخطيب القزويني، فقد أنكر قول السكّاكي إذ أخرج المجاز العقلي من علم البيان وأدخله في علم المعاني.

فيقول: «إنّما لم نورد الكلام في الحقيقة والمجاز العقليّين في علم البيان، كما فعل السكّاكي، ومن تبعه؛ لدخوله في تعريف علم المعاني دون تعريف علم البيان».

هذا، ولكن لا وجه لإيراده في علم المعاني؛ لأنّ المجاز العقلي بإجماع البلاغيّين ضرب من المجاز، وقد وضعوا المجاز في علم البيان، فلابدّ أن يأخذ مكانه بين مباحث علم البيان.

ونفهم ما قالوا وفي تعريف هذا المجاز بأنّه إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له لملابسة أيّ علاقة، والمراد بما هو في معنى الفعل المصدر، واسم الفاعل. واسم المفعول، والصفة المشبّهة، واسم التفضيل.

ومعنى الإسناد إلى ما هو له هو إسناد الفعل مثلاً إلى شيء ليس من حقّه أن يسند إليه؛ لأنّه ليس بوصف له.

وهذا التعريف يشمل إسناد الفعل المبني للفاعل، وما في حكمه، كاسم الفاعل

---

١. مفتاح العلوم، ص ١٦٦.

إلى غير فاعله كالمفعول، والمصدر، والزمان، والمكان والسبب ممّا له علاقة بالفاعل، ويشمل أيضاً إسناد الفعل المبني للمفعول، وما في حكمه، كاسم المفعول إلى غير نائب الفاعل ممّا له علاقة به كالفاعل المصدر ونحوهما. والفاعل المجازي في المجاز العقلي يشترط في صحّة إسناد الفعل، أو ما في معنى الفعل إليه أن تكون له صلة بالفعل، فإن لم تكن له بالفعل صلة فلا يجوز إسناد الفعل إليه، ولا إسناد ما في معنى الفعل، وهذه الصلة هي التي إشارة إليها الزمخشري بالملابسة، وأخذها عنه الخطيب وجميع البلاغيّين من بعده، والذي يلابس الفاعل ويكون له بالفعل علاقة هو الآتي مع التمثيل له من القرآن الكريم وغيره من الأساليب العربيّة.

قرينة المجاز العقلي

القرينة هي الأمر الذي يوضح أنّ إسناد الفعل أو ما في معناه إسناد إلى غير ما حقّه أن يسند إليه، أي هي الدليل الذي ينصبه المتكلّم ليعرف السامع أنّ الإسناد مجاز عقلي.

والقرينة قد تكون لفظيّة، كقول أبي الطيّب:

فإنْ أمرض فما مرضَ اصطباري وإن أحْمَمْ فما حُمّ اعْتزامي

فالمجاز هنا في كلمة «مرض»، والسبب أنّ الاصطبار لا يمرض، والقرينة هنا «اصطباري»، وهي «لفظيّة»، وكذلك هناك مجاز في كلمة «حُمّ»؛ لأنّ الاعتزام لا يحمّ، والقرينة «اعتزامي» وهي لفظيّة.

وقد تكون غير لفظيّة (أي معنويّة) تتجلّى في استحالة[1] صدور المسند من المسند إليه عقلاً، نحو «أتي بي الشوقُ إلى لقائك» و «سار بي الحنين إلى رؤيتك»، ففي هذه الجمل لا نصدّق عقلاً أنّ «الشوق» فاعل فعل «أتي»، وأنّ «الحنين» هو الذي أجرى فعل «سار»، واستحالة صدور المسند من المسند إليه عادةً، كقوله تعالى حكايةً عن فرعون: ﴿يُذَبِّحُ أَبْناءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِساءَهُمْ﴾[2].

١. انظر: أسرار البلاغة، ص ٣٦٠؛ الإيضاح، ص ٩٩؛ التبيان، ص ٢٥٥؛ معاهد التنصيص، ج ١، ص ١٤٧.
٢. القصص: ٤.

فإسناد «يذبّح» إلى ضمير فرعون مجاز عقلي علاقته السببيّة؛ لأنّ فرعون نفسه لم «يذبح»، وإنّما أعوانه هم الذين كانوا يذبّحون بأمره، فهو سبب «للتذبيح»، والقرينة معنويّة؛ لاستحالة صدور هذا الفعل من فرعون عادةً وإن أمكن ذلك عقلاً.

ومثله قولنا: «بني الأميرُ المدينةَ»، فإنّ «الأمير» لم يقم وحده ببناء المدينة، فإسناد بناء المدينة إلى الأمير مجاز عقلي من إسناد الفعل إلى سببه الآمر، والقرينة معنويّة، وهي استحالة صدور الفعل من الفاعل المذكور عادةً وإن أمكن عقلاً.

❊ ❊ ❊

الفصل الثالث: علاقات المجاز العقلي

للمجاز العقلي علاقات مختلفة نذكر أشهرها:

١. السببيّة:

فيما بني للفاعل وأسند للسبب، كقوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُما ٱلشَّيْطانُ عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمّا كانا فِيهِ﴾[١].

فقد أسند الإخراج إلى ضمير «الشيطان» وهو سبب الإخراج وليس فاعله أو العلاقة فيه هي السببيّة، والتقدير فأخرجهما الله سبب وسوسة الشيطان لهما وإغرائه إيّاهما على أكل الشجرة المحرّمة عليهما.

وقوله تعالى: ﴿يا هامانُ ٱبْنِ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَبْلُغُ ٱلأَسْبابَ ❊ أَسْبابَ ٱلسَّماواتِ﴾[٢].

إذ أسند فعل «أبن» إلى سببه وهو «هامان» والفاعل هو «العمان».

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي ٱلأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَها شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْناءَهُمْ﴾[٣].

أسند الذبح إلى فرعون وهو ليس الفاعل الحقيقي وإنّما هو مجرّد آمر بالذبح،

---

١. البقرة: ٢٣٦.

٢. غافر: ٣٦.

٣. القصص: ٤.

وأمّا الفاعل الحقيقي، فهم الجنود.

وقوله تعالى: ﴿فَلَمّا جاءَهُمْ نَذِيرٌ مازادَهُمْ إِلّا نُفُوراً﴾[١].

أسند زيادة الفور إلى النذير.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً﴾[٢].

فالمجاز ـ هنا ـ عقلي إذ أسند زيادة الإيمان التي هي من فعل الله عزّ وجلّ إلى الآيات؛ لكونها سبباً في الزيادة.

وقوله تعالى: ﴿وَأَخِي هـٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِساناً فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءاً يُصَدِّقُنِي﴾[٣].

فموسى عليه السلام يريد من قومه أن يصدّقوه، ويكون أخوه سبباً في هذا التصديق، فإسناد يصدّقني إلى هارون إسنادَ مجازي أو مجاز عقلي علاقته السببيّة.

وقوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنْفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[٤].

والأصل: فإنّ الذكرى ينفع الله بسببها المؤمنين.

وقول النبي صلى الله عليه وآله: «شيبتني هود وأخواتها»[٥].

لِمَا كان يلحقه عند الفكر فيها يتلوه منها من خشية الله وخوف نقماته، لا أنّ هوداً وأخواتها كانت تفعل فيه الشيب.

وقوله صلى الله عليه وآله: «وَهَلْ يَكُبُّ الناسَ في النارِ على وُجُوهِهِم إلّا حَصائِدُ ألسنتهم»[٦].

فحصائِدُ الألسن ليست هي الفاعل الحقيقي في كبّهم في النار، وإنّما هي سبب هذا العقاب.

وقول الإمام عليّ عليه السلام: «الصَّبْرُ يناضِلُ الحِدْثانَ والَجزَعُ مِنْ أعوانِ الزمان»[٧].

فإن إسناد النضال إلى الصبر مجاز عقلي علاقته السببيّة؛ لأنّ الصبر هو الذي

١. فاطر: ٤٢.

٢. الأنفال: ٣.

٣. القصص: ٣٤.

٤. الذاريات: ٥٥.

٥. الجامع الصغير، ج ٢، ص١٨.

٦. فنّ البلاغة (عبد القادر حسين)، ص٩١.

٧. نهج البلاغة، قصار الحكم، ٢١١. الحدثان: نوائب الدهر. والصبر يناضلها: أي يدافعها. الجزع: شدّة الفزع، يريد أنّ الإنسان إذا جزع عند المصيبة فقد أعان الزمان على نفسه وأضاف إلى نفسه مصيبة أخرى.

يدفع صاحبه إلى النضال[١].

وقوله ﷺ للأشعث بن قيس: «لقد أَسَرَكَ الكُفْرُ مَرّةً والإسْلامُ أُخْرى، فما فَداكَ مِنْ واحِدَةٍ مِنْهُما مالُكَ ولا حَسَبُكَ»[٢].

الكفر لا يأسر، بل هو سبب لأسر صاحبه.

وقول المتنبّي:

والهَمُّ يَخْتَرِمُ الجَسِيمَ نَحافَةً ... وَيُشيبُ ناصِيَةَ الصَّبيِّ ويُهْرِمُ[٣]

يخترم: أي يُهلك، والهَمُّ لا يُهلِك الجسيم؛ لأنّ الذي يُهلِك المرض الذي يسببه الهَمّ. والهَمُّ لا يشيب الرأس؛ لأن الذي يُشيب هو ضعف أصول الشعر، الناشئ عن الهمّ. فإسناد الاخترام والإشابة إلى الهمّ مجاز عقلي علاقته السببيّة.

وقوله أيضاً:

وتُحيي لَهُ المالَ الصوارمُ والقنا ... ويَقْتُلُ ما تُحيي التبسُّمُ والجِدا[٤]

فالصوارم والقنا لا تحيي المال وإنّما هي سبب في الإحياء، والتبسّم والجدا لا يقتل المال وإنّما هو سبب في القتل.

ومن ذاك أيضاً قول أبي نؤاس:

يَزيدُكَ وَجْهُهُ حُسْناً ... إذا ما زِدْتَهُ نَظَرا[٥]

وحقيقته يزيدك الله حسناً في وجهه بسبب ما أودعه الله فيه من دقائق الحسن والجمال.

وقول الشاعر:

أنَا لمن مَعْشرٍ أفْنى أوائِلَهُم ... قِيلُ الكُماةِ: ألا أين المُحامُونا؟[٦]

---

١. المصدر، الخطبة ١٩.

٢. نهج البلاغة، الخطبة: ١٩.

٣. يخترم: يقطع و يستأصل، والجسيم: العظيم الجسم، والنحافة: الهزال. والناصية: شعر مقدّمة الرأس. والبيت في ديوان المتنبّي، ج ٤، ص٢٥١.

٤. ديوان المتنبي، ج ١، ص٢٨٢؛ (الواحدي)، ص ٥٣٠؛ (اليازجي)، ص٣٨٤؛ أسرار البلاغة، ص٣٤٤.

٥. المفتاح، ص٥٠٨؛ نهاية الإيجاز، ص١٧٧؛ الإيضاح، ص١٣٤.

٦. البلاغة فنونها وأفنانها، ص١٤٢.

والقيل لم يُفْنِ، وإنّما الذي أفنى هو الشجعان وذكر القيل؛ لأنّه السبب في دفع الكماة إلى المقاتلة والنزال بلا تردّد، فهو مجاز عقلي علاقته السببيّة، وليعلم بأنّ السبب في المجاز العقلي على قسمين:

القسم الأوّل: السبب الآمر فيما بني للفاعل، نحو بنى الأمير المدينةَ. وحقيقته بنى العمّال المدينةَ بأمر الأمير، فإسناد «البناء» إلى «الأمير» مجاز عقلي للإشارة إلى أنّ بناء المدينة كان بأمر «الأمير»، وأنّه اهتمّ بها وتابع بناءها.

القسم الثاني: السبب الغائي (المآلي) كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلحِسابُ﴾[١].

فإنّ القيام في الحقيقة لأهل الحساب أي: يقوم أهله لأجله، فكان الحساب علّةً غائبةً وسبباً مآلياً. ثمّ إنّ القرينة في جميع علاقات المجاز العقلي هي الاستحالة العقليّة إلّا قرينة الإسناد إلى السبب الآمر، فإنّ الاستحالة عاديّة، كما في «بنى الأمير المدينةَ» فالأمير لا يبني المدينة بنفسه عادةً وإن أمكن عقلاً أن يبنيها وحده.

٢. المكانيّة:

وفيها يسند الفعل أو ما في معناه إلى المكان المسند إليه، أي المكان الذي حدث فيه الفعل، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنا الأَنْهارَ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهِمْ﴾[٢].

فالأنهار هي أمكنة ثابتة للمياه الجارية، والذي يجري هو المياه.

والأصل في الجملة تجري مياه الأنهار، فالمياه مسند إليه، وتجري مسند، لكنّها جاءت بالصورة الأولى، فحذف المسند إليه الحقيقي، وأسند الفعل إلى مكان المسند إليه.

وقوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقالَها﴾[٣].

---

١. إبراهيم: ٤١. أي: يثبت ويتحقق، واستعمال القيام إما مجاز مرسل أو استعارة ومن ذلك قامت الحرب والسوق وجوز أن يكون قد شبه الحساب برجل قائم علىٰ الاستعارة المكنية واثبت له القيام علىٰ التخييل.

٢. الأنعام: ٦.

٣. الزلزلة: ٢.

إذ أسند فعل «أخرج» إلى مكانه. ومن البيّن أنّ الأرض لا تتّصف بإخراج الأثقال؛ لأنّ الإخراج فعل القادر المختار (الله)، فالمسند إليه في الحقيقة هو الله سبحانه.

وقوله تعالى: ﴿اَللّٰهُ يَعْلَمُ ما تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثىٰ وَما تَغِيضُ الأَرحامُ وَما تَزْدادُ﴾[١].

فالأرحام لا تغيض ولا تزداد، وإنّما الذي يطلق عليه هذا الوصف هو الجنين الذي بداخل الرحم.

وقوله تعالى: ﴿أوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَماً آمِناً﴾[٢].

وحقيقته حرماً آمناً أهله فيه، فإسناد الأمن إلى الحرم مجاز عقلي مبالغةً في كمال نعمة الأمن التي تفضّل الله بها على سكّان حرمه.

وقوله تعالى: ﴿أُولـٰئِكَ شَرٌّ مَكاناً وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾[٣].

فإثبات الشرّ لمكانهم والضلال لسبيلهم مجاز عقلي.

وقول النبي ﷺ: «المجالِس ثلاثة: سالِمٌ، وغانِمٌ، وشاجِبٌ»[٤].

فهنا مجازات عقليّة ثلاث في سالم، وغانم، وشاجب إذ أسند الفاعل إلى المجالس، والمراد أهله، والعلاقة مكانيّة.

وقول الإمام عليّ عليه السلام في الماضين:

«...عَمِيَتْ أخبارُهم، وصَمَّت دِيارُهم»[٥].

إذ أسند فعل «الصم» إلى الديار، فهو مجاز عقلي، علاقته المكانيّة.

وقوله عليه السلام يصف المتّقين:

«قد أُمِنَ العذابُ وانْقَطَعَ العِتابُ وَزُحْزِحُوا عنِ النارِ واطمَأنَّتْ بهم الدارُ وَرَضوا

---

١. الرعد: ٨.

٢. القصص: ٥٧.

٣. الفرقان: ٣٤.

٤. المجازاة النبوية، ص٣٤٩. الشاجب: الهالك، ومعنى هذا الخبر: المجلس الذي لا يذكر فيه الجميل، ولا القبيح ولا المنكر ولا المعروف فأهله سالمون، والمجلس الذي يذكر فيه الحسن من الأقوال ويتحاش من فيه على جميل الأفعال فأهله غانمون، والمجلس الذي لا يسمع فيه إلّا القبيح ولا يفعل فيه إلاّ المحظور فأهله هالكون.

٥. نهج البلاغة، الخطبة: ٢٢١.

المثوى والقرار»[١].

أي: اطمأنّ من في الدار، فإسناد الاطمئنان إلى الدار مجاز عقلي، علاقته المكانيّة.

وقول الشاعر:

وكلُّ امرئٍ يُولي الجميل مُحَبَّبٌ وكلُّ مكانٍ يُنْبتُ العِزَّ طيّبُ[٢]

إسناد إنبات العزّ إلى المكان غير حقيقي؛ لأنّ العزّ ينبت في المكان، ولا ينبته المكان، فالكلام مجاز عقلي علاقته المكانيّة.

وقول الشاعر:

مَلَكْنا فكانَ العفوُ مِنّا سَجيّةً فلما مَلَكْتُم سالَ بالدم أَبْطَحُ

أسند الشاعر فعل: «سال» إلى «أبطح» وهو مسيل الماء الواسع مع أنّ المكان لا يسيل وإنّما يسيل فيه الدم المراق على سبيل المجاز العقلي مبالغةً في كثرة الدماء التي تراق من جراء الحكم الظالم، والشاعر يفرغ ما في نفسه بالتهويل والتخيّل حتى يتصوّر السامع فظاعة الظلم فيعمل على مقاومته.

٣. الزمانيّة:

وفيها يسند الفعل أو ما في معناه إلى زمان حدوثه، كقوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْماً يَجْعَلُ الوِلْدانَ شِيباً﴾[٣].

أسند فعل «يُجْعَل» لضمير «يوماً» على أنّه فاعل الشيب في «الولدان»، أي الأطفال الصغار السنّ، واليوم هو زمان التشييب لا فاعله؛ لأنّ الفاعل الحقيقي هو الله عزّ وجلّ، واليوم ظرف للتشييب. أو ما في ذلك اليوم من أهوال.

وقوله تعالى: ﴿يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾[٤]. وقوله تعالى: ﴿يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾[٥]. وقوله تعالى:

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٩٠.

٢. أسرار البلاغة، ص٢٩٦.

٣. المزمّل: ١٧.

٤. الحج: ٥٥.

٥. هود: ١٧.

﴿يَوْمٍ مُحِيطٍ﴾[١]. وقوله تعالى: ﴿يَوْمٍ عاصِفٍ﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً﴾[٣].

ففي الآية الأولى أسند العقم (وهي صفة النساء) إلى يوم القيامة، أي إلى اليوم الذي يعقمن فيه.

وفي الآية الثانية أسندت الصفة المشبّهة (عصيب) إلى زمانها. والفاعل أحدث ذلك اليوم التي توقّعها لوط عليه السلام.

وفي الآية الثالثة لا يكون اليوم عاصفاً وإنّما الريح هي التي تعصف فيه.

وفي الرابعة وصف اليوم بالإحاطة (وهي صفة العذاب)؛ لاشتمال اليوم على ما هو واقع فيه من العذاب.

وفي الخامسة وصف اليوم بالعبوس بصفة أهله من الأشقياء[٤].

وقوله تعالى: ﴿والضُّحىٰ * وَالَّيْلِ إذا سَجىٰ﴾[٥].

أي: سكن، لكنّ الليل لا يسكن، وإنّما تسكن حركات الناس فيه. فأجرى سبحانه وتعالى صفة السكون عليه؛ لما كان الليل هو الزمن الذي يقع فيه السكون.

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَأْتِى مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ سَبْعٌ شِدادٌ يَأْكُلْنَ ما قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إلاّ قَلِيلاً مِمّا تُحْصِنُونَ﴾[٦].

إذ أسند الأكل والإفناء إلى السنين السبع (وهي لا تأكل شيئاً) إسناداً مجازيّاً على طريق إسناد الفعل إلى زمانه.

وقول النبيّ صلى الله عليه وآله: «اللّهم! إنّي أحمَدُك على العرْقِ الساكن واللّيل النائِم»[٧].

---

١. هود: ٨٤.
٢. إبراهيم: ١٧.
٣. الإنسان: ١٠.
٤. أي تَعْبَسُ فيه الوجوهُ وتَكْلَح من فضاعة أمره، وشدّة هوله.
٥. الضحى: ٢.
٦. يوسف: ٤٨.
٧. المجازاة النبوية، ص ٧٠.

المراد بالعرق الساكن: الطمأنينة وعدم الإزعاج؛ لأنّ العروق يكون جريان الدم فيها طبيعيّاً إذا كان القلب طبيعيّاً، ويتأثّر القلب بتأثّر حواسّ الانسان، فإذا لم يحدث للإنسان إزعاج فعرقه ساكن، أمّا إذا أزعج أو تأثّر، فإنّ القلب يدفع الدم بشدّة في العروق، فتنعكس الأمور سلبيّة عليه.

أسند اسم الفاعل الذي هو «نائم» إلى الليل؛ لأنّ في «النائم» ضميراً يعود على الليل، والليل ليس بنائم؛ وإنّما هو ظرف لنوم الإنسان، فهو من إسناد ما في معنى الفعل إلى زمانه. وحمد الرسول ﷺ ربّه على نوم الليل؛ لأنّه لا ينام إلّا خالي البال، الهادئ المطمئنّ.

وقول الأمام عليّ عليه السلام: «إنّا قد أصبَحنا في دَهرٍ عَنُودٍ وَزَمَنٍ كَنُودٍ»[1].

إذ أسند الصفة المشبّهة (كنود) إلى زمانها، والفاعل هو أحداث ذلك الزمن التي توقّعها الإمام عليه السلام.

وقوله عليه السلام: «مَن أمِنَ الزمان خانَهُ. وَمَن أعظَمَهُ أهانَهُ».

أسند الخيانة والإهانة إلى الزمان، مع أن الزمان ليس بفاعلهما بل هو زمان وقوعهما فيه.

وقول أبي الطيّب المتنبّي:

صَحِبَ النــاسُ قَبْلَنا والزمَّانا　　وَعَناهُم مـن شَأنِـهِ ما عَنانا
وَتَـولَّوا بِغُصَّةٍ كلُّهم منـ　　ـه وأن سَرَّ بعضَهُم أحيانا
رُبّـما تُحْسِنُ الصَّنيعَ ليالـ　　ـه ولكـنْ تُكَدِّرُ الإحسانا
وكأنّا لم يَرْضَ فينا بِرَيْبِ الدّهـ　　ـرِ حتّى أعانَهُ من أعانا
كُلَّما أنْبَتَ الزّمانُ قناةً　　رَكّبَ المرءُ في القناةِ سِنَانا[2]

المراد في البيت الأوّل صحب الناس حوادث الزمان، فقد أسند فعل «صحب» إلى زمانه «الزمانا»).

وفي البيت الثاني فعل «سرّ» فاعله ضمير يعود على الزمان قبله، وإسناد هذا الفعل إلى ضمير الزمان إسناد للفعل إلى غير فاعله الحقيقي؛ لأنّ الزمان وهو الوقت لا يسرّ، وإنّما تسرّ الحوادث التي به؛ إذن فإسناد السرور إلى الزمان مجاز عقلي.

وفي البيت الثالث في كلّ من «تُحسِنُ الصنيعَ لياليه». وفي «تُكَدِّرُ الإحسانَ»

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ٣٢.

٢. ديوان المتنبّي، ص ٤٧٤ (دار صادر).

مجاز عقلي، علاقته الزمانيّة؛ لأنّ إسناد إحسان الصنيع وتكدير الإحسان إلى الليالي إسناد غير حقيقي؛ لأنّ الذي يفعل ذلك هو الحوادث التي تقع في الليالي التي هي زمان.

وفي البيت الأخير «كلّما أنبت الزمان قناة» أسند إنبات القناة إلى الزمان، أي إلى غير فاعله الأصلي؛ لأنّ الذي ينبت القناة حقيقة هو حوادث تجد في الزمان، فالمجاز عقلي علاقته الزمانيّة.

فالزمان... والليالي... والأيّام... أوعية أو ظروف يحدث فيها السرور والكدر، والنعيم والشقاء والإحسان والإساءة وسواها من أمور الحياة.

ومثل ذلك قول طرفة بن العبد:

سَتُبدي لكَ الأيّامُ ما كُنْتَ جاهِلاً ويأتيكَ بالأخبارِ مَنْ لَمْ تُزَوِّدِ[١]

إذ أسند الشاعر فعل «تبدي» إلى الأيّام، والأيّام فاعل غير حقيقي، والذي سوّغ للشاعر إسناد الفعل إلى غير فاعله الحقيقي العلاقة الزمانيّة؛ لأنّ الأيّام ظرف يحدث فيه الإبداء... كما يحدث فيه الإخفاء... والقرينة عقليّة.

٤. المصدريّة:

وفيها يسند الفعل إلى مصدره، كقوله تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ﴾[٢].

فجملة «ينزغنّك... نزغ» تتألّف من مسند ومسند إليه. الفعل في «ينزغنّك» مسند، والفاعل «نزغ» مسند إليه. والإسناد الحقيقي يجب أن يكون بنسبة الفعل إلى صاحبه، نحو ينزغ الشيطان الإنسان، أمّا قوله تعالى «ينزغنّك... نزغ»، ففيه اجتياز للاستعمال الحقيقي؛ إذ نسب الفعل إلى مصدره، ولم ينسب إلى صاحبه الذي هو الشيطان؛ لأجل القرينة العقليّة.

وقوله تعالى: ﴿وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾[٣].

---

١. ديوانه، ص ٤١؛ المفتاح، ص ٦٣٠؛ سر الفصاحة، ص٢٠٧؛ لسان العرب؛ تاج العروس، «ريث».
٢. الأعراف: ٢٠.
٣. الحديد: ١٤.

على قراءة الغرور ـ بضم العين ـ إذ يصير مصدراً بمعنى الاغترار، أي غرّكم بالله الاغترار فالفعل مسند إلى مصدره، أي غرّكم بالله سلامتكم منه مع الاغترار[١].

وكقول أبي فراس الحمداني:

سَيذكُرُني قَومي إذا جَدَّ جِدُّهُم وفي اللّيلةِ الظلماءِ يُفتَقَدُ البَدْرُ

فـ«جَدَّ» مسند. و«جِدُّ»، مسند إليه و«هم» قيد. والإسناد الحقيقي يكون بنسبة الفعل إلى صاحبه، نحو جَدّ القوم جِدّاً، لأنّ الجِدّ وهو مصدر بمعنى الاجتهاد الذي «لا يجد» ولكن الذي يجدّ هو الإنسان الجادّ، فحذف الفاعل الأصلي وهو الجادّ، وأسند الفعل إلى الجدّ، وكقول أبي تمّام:

تَكادُ عَطاياهُ يُجَنُّ جُنُونُها إذا لَمْ يُعَوِّذْها بِرُقْيَةِ طالِبِ[٢]

أسند الفعل (يجنّ) إلى المصدر (الجنون)؛ و كأنّ الجنون كائن حتى يحسّ ويعقل ويتعرّض لضروب الحوادث، كالأمراض وفقدان العقل.

وكقول ثالث:

قد عَزّ عِزُّ الألى لا يَبْخَلُونَ على أوْطانِهِم بالدَمِ الغالي إذا طُلِبا

إذ أسند فعل «عَزّ» إلى مصدره «العِزّ» على سبيل المجاز العقلي والمقصود، عَزَّ الألى عِزّاً.

٥. الفاعليّة:

فيما بني للمفعول وأسند إلى الفاعل الحقيقي، أو جعل الفاعل مفعولاً به.

كقوله تعالى: ﴿وَإِذا قَرَأْتَ ٱلْقُرْآن جَعَلْنا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ حِجاباً مَسْتُوراً﴾[٣].

فإنّ الستر صفة للحجاب، فحقيقة الكلام أن يقال: ستر الحجاب ـ مثلاً ـ ولكن

---

١. وعلى قراءة الغَرور ـ بفتح الغين ـ فهو صفة مشبّهة فالغَرور هو الشيطان لإلقائه إليكم أن لا خوف عليكم من محاسبة ومجازاة.

٢. البلاغة العربيّة في ثوبها الجديد، ج ٢، ص ٨٧. يُعَوّذها: يُحَصّنُها. الرقية: ما يُرْقي الإنسانُ من عين حاسد.

٣. الإسراء: ٤٥.

أسند الفعل إلى المفعول في التقدير من غير أن يبني له، فحصل ستر الشخص الحجاب، ثمّ حذف الفاعل وأقيم المفعول مقامه، وبني الفعل للمفعول، فحصل ستر الحجاب ثمّ صيغ منه اسم المفعول، فقيل: حجاب مستور. وهذا هو معنى جعل الفاعل مفعولاً.

والمستور في الأصل هو القرآن أو الرسول، وأمّا الحجاب، فهو ساتر. لكن أسندت الصفة إلى الفاعل وهو الحجاب مبالغةً في أنّ نفس الحجاب غير مرئيّ، فكيف يصبح المحتجب به؟

وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كانَ وَعْدُهُ مَأْتِيّاً﴾[1].

فلفظ «مأتيّاً» اسم مفعول أسند إلى الفاعل وهو الوعد؛ لأنّه هو الذي يأتي على سبيل المجاز العقلي مبالغةً في تحقيق إنجاز ما وعد الله به عباده المؤمنين، وكان حقّ «مأتيّاً» أن يسند إلى صاحب الوعد؛ لأنّه المفعول الحقيقي، فحقيقة التركيب «أن كان وعده مأتيّاً صاحبَه».

وقولهم: «سَيل مُفْعَمٌ» إذ أسند اسم المفعول (مفعم) إلى ضمير المفعول الذي كان في الأصل فاعلاً؛ لأنّ السيل هو الذي يفعم ويملأ.

حقيقة الكلام «أفعم السيل الواديَ» ولكنّهم تجوّزوا في الإسناد، وذلك بإسنادهم «مفعم» إلى «السيل»، فجعلوا الفاعل (السيل) نائب فاعل، أي جعلوه مفعولاً به، فقالوا: «سيل مفعم»، أي سيل مملوء على سبيل المجاز العقلي. وذلك مبالغة في شدّة فيضان الماء في الوادي، فقد يتخيّل أنّ الماء هو الذي امتلأ الوادي ليعبّر عن إحساسهم بكثرة الماء.

٦. المفعوليّة:

هو إسناد ما بني للفاعل إلى المفعول، أو جعل المفعول به فاعلاً، نحو قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَماً آمِناً﴾[2].

---

١. مريم: ٦١.

٢. القصص: ٥٧.

فالحرم لا يكون آمناً؛ لأنّ الإحساس من صفات الأحياء، وإنّما هو مأمون، فأسند الأمن إلى الحرم من غير أن يبني له، فحصل أمن الحرم وهو معنى كونه مجازاً ثمّ سبك من الفعل المبني للفاعل اسم فاعل، فقيل: «حرم آمن» فجعل المفعول به فاعلاً.

وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾[١].

إذ العيشة مرضيّة، لا راضية، وحقيقية الكلام أن يقال: رضي الرجل عشيته، ثمّ أسند الفعل إلى المفعول به من غير أن يبني له فحصل رضيت العيشة، وهذا مجاز، ثمّ صيغ من الفعل المبني للفاعل اسم فاعل، فقيل: عيشة راضية على سبيل المجاز العقلي مبالغةً في النعيم الذي أعدّه الله للمؤمنين، فرضوا به، وسعدوا إلى درجة أنّ هذه العيشة أصبحت راضيةً بصاحبها، وإن كان الأصل أن يرضى بها صاحبها.

وقوله تعالى: ﴿ناصِيَةٍ كاذِبَةٍ خاطِئَةٍ﴾[٢].

فالناصية لا توصف بأنّها كاذبة ولا خاطئة، وإنّما الذي يوصف بالكذب والخطأ في الواقع هو صاحب الناصية.

وقوله تعالى: ﴿لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ﴾[٣].

المعنى لا معصوم اليوم من آمر الله إلّا رحمة الله، فاسم الفاعل أسند إلى المفعول[٤].

وقوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ﴾[٥].

فقد أصبح المدفوق دافقاً مبالغةً في سرعة اندفاعه.

وقول الإمام عليّ عليه السلام: «إنّ عوازِمَ الأمُورِ أَفْضَلُها وإنّ مُحْدِثاتِها شرارُها»[٦].

---

١. القارعة: ٦ـ٧.

٢. العلق: ١٦.

٣. هود: ٤٣.

٤. يجوز أن تكون «عاصم» مستعملة في حقيقتها، ويكون المعنى لا شيء يعصم الناس من قضاء الله إلّا من رحمه الله منهم؛ فإنّه تعالى هو الذي يعصمه.

٥. الطارق: ٦.

٦. نهج البلاغة، الخطبة ١٤٥.

العوازم: جمع عازمة، اسم فاعل بمعنى مفعول ـ معزوم عليها ـ أي معلوم بصحّتها.

وقول الحطيئة يهجو الزبرقان:

دَعِ المكــارِمَ لا تـرَحَلْ لِـبُغْيتها   واقْعد فإنّكَ أنتَ الطاعِمُ الكاسي[1]

أسند الشاعر إلى ممدوحه ظاهر صفتين إيجابيّتين تنمّان عن الكرم؛ مستخدماً في ذلك لفظين بصيغة اسم الفاعل، لكنّ الشاعر لم يكن يقصد إنّك تطعم غيرك وتكسوه بعد أن قال: لا ترحل لطلب المكارم، وإنّما كان هدفه الهجاء، بإسناده الوصف المبني للفاعل إلى المفعول. وهو إسناد مجازي علاقته المفعوليّة، ويقصد: اقعد كَلًّا على غيرك مطعوماً مَكْسُوّاً.

وأمّا قول عليّ بن الجهم:

فافزع إلى ذُخْـرِ الشـؤونِ وعَـذْبِهِ   فالدَمْع يَذْهَبُ بَعْضَ جُهْدِ الجـاهِدِ

لو استقام له «بعض جهد المجهود» لكان أحسن و أليق، ولكـن هـذا أغـرب وأظرف، وقد جاء أيضاً فاعل بمعنى مفعول، ولكن ليس في كلّ شيء يقال، وإنّما ينبغي أن ينتهي في اللغة إلى حيث انتهوا، ولا يتعدّى إلى غيره، فإنّ اللغة لا يقاس عليها، ومثل ذلك «منزل عامر» و«أمر يائس» و«طريق مضيء».

فالمنزل يكون معموراً، والأمر ميئوساً منه، والطريق مضاء.

ربما أتي المجاز العقلي وقصد به التهكّم والسخريّة، كما في قوله تعالى: ﴿قالُوا يا شُعَيْبُ أَصَلاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ ما يَعْبُدُ آباؤُنا﴾[2].

الصلاة لم تأمر شعيباً بترك عبادة الأوثان وإنّما الذي أمره هو الله سبحانه وتعالى، ولكنّهم جعلوا الصلاة آمرة على سبيل التهكّم بصلاته التي يداوم عليها ليله ونهاره.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿بِئْسَما يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمانُـكُمْ﴾[3]، فأسند الأمر إلى الإيـمان متهكّماً، كما فعل في الآية السابقة.

١. ديوانه، ص٢٨٤؛ دلائل الإعجاز، ص٤١٤ و٤٢٤.
٢. هود: ٧٨.
٣. البقرة: ٩٣.

والمجاز العقلي ليس مختصّاً بالخبر، إنّما يجري في الإنشاء أيضاً، كقوله تعالى: ﴿فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِي صَرْحاً﴾[١].

فالإسناد في الإنشاء والمجاز العقلي في نسبة الإيقاد لهما إلى هامان لأنّه سببه.

وقوله تعالى: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ﴾[٢]. والمجاز العقلي في نسبة الإخراج إلى إبليس لأنّه سببه.

والمجاز العقلي مثلما يكون في الإثبات، كذلك يكون مع النفي، كقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾[٣].

أي: من ترك الحقّ واختار الباطل، فصفقته خاسرة، ومن ترك الباطل واتّبع الحقّ، فصفقته رابحة، فنفي أحد الوجهين في هذه المقابلة يكون إثباتاً للوصف الآخر إذا كان المحلّ قابلاً لهما جميعاً، كما في هذه الآية[٤]، وقول الشاعر:

لقد لمتنا يا أمّ غيلان في السرى ونمت وما ليل المطيّ بنائم

والشاهد في البيت قوله: «وما ليل المطيّ بنائم»، فالإسناد منفيّ ـ وهو مجاز عقلي قطعاً ـ والبلاغيّون يؤكّدونه بقولهم: «إنّ الوصف لا ينفي عن شيء حتى يتصوّر ثبوته له» و معنى ذلك أنّنا نقول في: «وما ليل المطيّ بنائم» «ليل المطيّ ساهر» والمجاز في هذا واضح؛ إذ أنّ قول الشاعر: «وما ليل المطي بنائم»، مجاز عقلي لعلاقة الزمانيّة؛ لأنّ «الليل» المسند إلى «بنائم» ليس هو الفاعل حقيقةً ولكنّه زمان النوم[٥].

واعلم، أنّه ليس كلّ شيء يصلح لأن تتعاطى فيه المجاز العقلي بسهولة، بل تجدُك في كثير من الأمر تحتاج إلى أن تهيّئ الشيء، وتصلحه له، بل تتوخّاه في

---

١. القصص: ٣٨.

٢. طه: ١١٧.

٣. البقرة: ١٦.

٤. كما لو قيل: زيد ليس بعالم أو ليس بساكن، فإنّه يكون إثباتاً للجهل، والحركة له لقبول المحلّ كلا الضدّين، وانعدام الواسطة بينهما، بخلاف ما إذا قيل للجدار: إنّه ليس بعالم، فإنّه لا يكون إثباتاً للجهل له، لعدم قبوله للعلم والجهل.

٥. انظر: من بلاغة النظم العربي، ص١٠٨.

النظم، كقول من يصف جملاً:

تَـجُوبُ لَـهُ الظُّـلْماءَ عَـيْنٌ كأنّـها زجاجَة شِرْبٍ غَيْرُ مَلأى ولاصِفْرِ [١]

يريد أنّه يهتدي بنور عينه في الظلماء ويمكنه أن يخرقها ويمضي فيها، ولولاها لكانت الظلماء كالسدّ الذي لا يجد السائر شيئاً يفرّجه به، ويجعل لنفسه فيه سبيلاً، فلولا أنّه قال: «تجوب له» فعلّق «له» بـ«تجوب» لما تبيّن جهة التَجوّز في جعل الجوب فعلاً للعين، كما ينبغي؛ لأنّه لم يكن حينئذ في الكلام دليل على أنّ اهتداء صاحبها في الظلمة ومضيّه فيها بنورها، وكذلك لو قال: «تجوب له الظلماء عينهُ» لم يكن له هذا الموقع، ولا نقطع السّلْكُ، من حيث كان يعيبه حينئذ أن يصف العين بما وصفها به.

أقسام المجاز العقلي

المراد أقسامه باعتبار طرفيه وهما: المسند، والمسند إليه، فهما على أربعة أقسام:

أ) لأنّهما إمّا حقيقتان، كقولنا: «أنبت الربيعُ البقلَ»، وعليه قوله: فنام ليلي وتجلّى همّي.

وقوله:

وشيّب أيّام الفراق مفارقي

وقوله: ونمت وما ليل المطيّ بنائمِ.

ب) وإمّا مجازان، كقولنا: «أحيا الأرض شبابُ الزمان»، وكقولنا: أحـيا الأرضَ الربيعُ.

بلاغة المجاز العقلي

يعتبر المجاز العقلي من أساليب البلاغة العربيّة التي وسعت مـجالات التـعبير والابداع، وأضفت على اللغة طابع الجمال.

---

١. تجوب: تقطع وتشقّ. شرب: جمع شارب أو اسم جمع له. ملأى: مملوءة. صفر: فارغة.

وقد ارتفع المجاز العقلي بالمادّة الأدبيّة، فَسَمَتَ به آفاقها، وتفتّحت عبره حدودها، وارتقى بفضله خيالها.

ففيه ضرب من التوسّع في أساليب اللغة، وفنّ من فنون الإيجاز في القول، ألا ترى إنّ إسناد الفعل إلى سببه وجعله الفاعل المؤثّر دليل على ما كان لهذا السبب من شديد الصلة في صدور الفعل، وكأنّ هو الذي صدر منه.

انظر إلى قول ابن الرومي:

أرى الشِّعْرَ يُحيي المجدَ والبأسَ والندى تُبقِّيهِ أرواحُ لها عَطرات
ومـا المجدُ لولا الشِّعْرُ إلّا معاهِدُ ومـا الناسُ إلّا أعْظُمٌ نَخِرات[1]

تراه قد جعل حياة الناس ومآثرهم رهينة الشعر بما ينشر من فضائلهم، ويذكره من جليل إحسانهم، وعظيم إنعامهم على كرّ الغداة ومرّ العشي[2].

وفيه المهارة والتركيز في اختيار العلاقة أيّاً كان نوعها، فإذا قلت: يجري النهر، فإنّك تصوّر جريان الماء داخل النهر وفي حيزه، وليس في مكان آخر، وإذا أمعنت النظر ألفيتَ فيه لوناً من المبالغة، فقد جعلت النهر بضفافه ومائه وكلّ ما يحتويه يجرى، وليس الماء وحده، أي إنّه جعل الماء بجملته نهراً حتى كأنّه قد تجسّد فيه[3].

وكذلك تجد ما في نسبة الحادث إلى زمانه أو مكانه من دلالة على العموم والشمول، فإنّ الفعل إذا أريد بيان شموله، وأنّه يعمّ كلّ من يكنه المكان، أو يحيط به الزمان، نسب إلى المكان أو الزمان. تأمّل قوله تعالى على لسان زكريّا ﷺ: ﴿إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾[4] تراه أراد أن يجعل الشيب قد عَمّ رأسه حتّى صار كأنّه نار، أضاف الاشتعال إلى الرأس، لا إلى الشعر مع أنّ المقصود هو بيان ابيضاض الشعر.

وانظر إلى طرفة بن العبد وقد نسب إبداء المجهول إلى الأيّام ـ وهي لا تظهره، بل

---

١. ديوانه (تحقيق مجيد طراد)، ج ١، ص ٦١١. الأرواح: الرياح أراد أنّ للشعر رائحة عطرة تبعث في الممدوح الكرم والمجد والقوّة.

٢. علم أساليب البيان (غازي يموت)، ص ٢١٢ـ٢١٣؛ علوم البلاغة (للمراغي)، ص ٢٧٥ـ٢٧٦.

٣. فن البلاغة (د. عبد القادر حسين)، ص ٩٧.

٤. مريم: ٤.

يظهر فيها، ويستبين من أمره ما كان خفيّاً ـ في قوله:

ستبدي لك الأيّام ما كنتَ جاهلاً ... ويأتيك بالأخبار من لم تزود[١]

وقد جعل ذلك شيمة الزمان وطبيعة الحدثان في كلّ عصر وأوان، ولا تجد ذلك المعنى مستبيناً إذا أنت قد قلت: سيبدو على صفحات الزمان ما كان أمره خفيّاً، وما لم تجده من الشؤون جليّاً[٢].

وكذلك الوصف بالمصدر أكثر مبالغةً من الوصف بالصفة؛ لأنّ الوصف بالمصدر ينبئ عن الموصوف بأنّه مخلوق من الفعل الذي وصف به، وأنّه معتاد فيه، ودائم لديه، ولا ينقطع منه أبداً، وفي ذلك مبالغة أيّ مبالغة، بخلاف الوصف بالصفة الصريحة، فإنّه يعرّىٰ من هذا المعنى فيتجرّد عن المجاز، ولا يصل في قيمته الفنّيّة إلى تلك الدرجة التي وصل إليها الوصف بالمصدر، فالوصف بالصفة أضعف معنىً.

تقول الخنساء:

تَرْتَعُ ما رَتَعَتْ حتّى إذا ادَّكَرَت ... فإنّما هي إقبالٌ وإدبارُ[٣]

فقد جعلت نفسها هي الإقبال والإدبار، أي مخلوقة منهما، ولو قلنا: إنّما هي ذات إقبال وإدبار، أو «مقبلة مدبرة» لأفسدنا الشعر على أنفسنا، وخرجنا إلى شيء معسول، وإلى كلام عامي مرذول.

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿فَهُوَ فِى عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾[٤].

فالعيشة ليس هي التي تفعل فعل الرضى، وإنّما الإنسان يرضاها، فهي تكون مرضيّة مبالغةً في النعم الذي أعدّ الله للمؤمنين، فرضوا به وسعدوا إلى درجة أنّ هذه العيشة أصبحت راضيةً بصاحبها وإن كان الأصل أن يرضى بها صاحبها.

وقد يكون من مقاصد المجاز العقلي دفع التهمة عن الفاعل الحقيقي، فيسند الفعل إلى سببه، كما قالوا: «فلان قتله جهله»، كأنّما يريدون أن يبرّئوا قاتله من

---

١. انظر: ص ٧١ من هذا الكتاب.
٢. علوم البلاغة، ص٢٧٥ـ٢٧٦.
٣. ديوانه (تحقيق د. سيد حنفي، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٧٤م)، ص٨٨؛ دلائل الإعجاز، ص٢٨٧.
٤. القارعة: ٦ـ٧.

جريرة قتله.

فالمجاز العقلي يُنقِل المعنى من حقيقته العادية إلى ما يـجعله أقـوى وأوسـع وأعظم تأثيراً في النفس فهو كنز من كنوز البلاغة، ومادّة الشاعر المفلق والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان والاتّساع في طريق البيان.

***

الفصل الرابع: التجوّز في النسب الإضافيّة والإيقاعيّة

١. النسبة الإضافيّة:

وهي إضافة المصدر إلى غير ما حقّه أن يضاف إليه، كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾[١].

الإسناد الحقيقي هو «بل مكر الناس في الليل والنهار»، فالمكر ليس من الأمور القائمة بالليل و النهار، بل قائم بالناس. ففي النظم الكريم حذف منه لفظ «الناس» وأضيف «مكر» إلى الظرف من إضافة المصدر إلى زمانه، أي إلى غير ما حـقّه أن يضاف اليه على سبيل المجاز العقلي.

والمراد به من كان سبباً لشقائهم وهم الدعاةُ المضلّون، أي مكرُكم بنا في الليل والنهار.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾[٢].

وأصله وإن خفتم شقاق الزوجين في الحالة التي بينهما، وأضيف الشـقاق إلى الظرف (بين) على سبيل المجاز العقلي.

٢. النسبة الإيقاعيّة:

المراد بها هو إيقاع الفعل إلى غير ما حقّه أن يوقع عليه، كنسبة الفعل إلى المفعول

---

١. سبأ: ٣٣.

٢. النساء: ٣٥.

أو نسبة الفعل المبني للمجهول إلى الفاعل، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾[١].

إذ أوقع الإطاعة على الأمر وحقّها الإيقاع على ذي الأمر؛ لأنّه هو المفعول به حقيقة، فالأصل لا تطيعوا المسرفين بسبب أمرهم.

❊ ❊ ❊

الفصل الخامس: مجاز الحذف والزيادة

أوضحنا سابقاً أنّ المجاز اللغوي هو كلّ كلمة أريد بها غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب؛ لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي.

وقد قسّم البلاغيّون هذا المجاز على أساس نوع العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي إلى استعارة ومجاز مرسل.

فإذا كانت العلاقة بين المعنيين هي المشابهة سمّي اللفظ استعارة.

وإذا لم تكن العلاقة بين المعنيين هي المشابهة سمّي اللفظ المستعمل مجازاً مرسلاً، وسمّي مرسلاً؛ لإطلاقه عن التقييد بعلاقة واحدة مخصوصة.

وقد يطلق مجاز ويراد به الكلمة التي تغيّر حكم إعرابها الأصلي، فتوصف الكلمة بالمجاز بطريق الاشتراك اللفظي، أي أنّ الكلمة التي استحقّت في أصلها نوعاً من الإعراب، ثمّ اتّصلت بأخرى بحذف لفظ أو زيادة لفظ تشبه المنقولة من معنى إلى معنى آخر في استعمال كلّ منهما في حال هو خلاف الأصل، فوصفت الكلمة على ضوء ذلك بمجاز الحذف أو الزيادة.

مجاز الحذف:

وهو أن يترك ذكر اللفظ ويراد معناه بما ناب منابه من متعلّقاته، إي المحذوف قد يكون مضافاً، مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾[٢].

---

١. الشعراء: ١٥١.

٢. يوسف: ٨٢.

إذ الأصل أهل القرية، فالحكم الذي يجب للقرية في الأصل هو الجرّ، فحذف المضاف وأعطي المضاف إليه إعرابَه.

وهذا التعبير بحدّ ذاته يشير إلى قوّة الاحتجاج بتلك القرية، لكأنّ القرية كلّها ستجيب عن السؤال، وسيتحدّث أهلها، وتشهد بيوتها وشوارعها، وتنطق أرضها ويومي هواؤها... فإذا القرية كلّها تسأل وإذا القرية كلّها تجيب، فهو بذلك يحقّق الإيجاز بأسلوب بلاغي رائع في لوحة مصوّرة.

وقال الشاعر آخذاً بهذا الأسلوب:

واسألا القرية عَنّا: كيفَ كُنّا ... في روابيها ربيعاً ومحبّه

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللّهَ كَثِيراً﴾[١].

أي: لمن كان يرجو ثواب الله.

وقوله تعالى: ﴿وَجاءَ رَبُّكَ﴾[٢].

أي: وجاء أمر ربّك.

ففي الآيتين الأخيرتين لم يجعل على ظاهرهما؛ للقطع باستحالة رجاء ذات الله ومجيئه، فوجب حملهما على وجه يصحّ، فقدّر المضاف لكلّ منهما.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَلِسُلَيْمانَ الرِّيحَ غُدُوُّها شَهْرٌ وَرَواحُها شَهْرٌ﴾[٣]، أي: تقطع في الصباح مسيرة شهر، وفي المساء مسيرة شهر، فتقطع في يوم واحد مسيرة شهرين ذاهبةً وآيبةً من أقصىٰ المغرب إلى أقصىٰ المشرق، فحُذِف من الآية الكريمة لفظ «مسيرة» وهو بيان لغاية سرعتها لدلالة السياق علىٰ المحذوف.

وقوله تعالى: ﴿رَبَّنا وَآتِنا ما وَعَدْتَنا عَلىٰ رُسُلِكَ﴾[٤].

أي: على لسان رسلك.

---

١. الأحزاب: ٢١.

٢. الفجر: ٢٢.

٣. سبأ: ١٢.

٤. آل عمران: ١٩٤.

وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ أَنْصارُ اللَّهِ﴾[١].

أي: أنصار دين الله.

وقوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾[٢]. أي: حبه.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلا أَنْ يَكُونَ النّاسُ أُمَّةً واحِدَةً لَجَعَلْنا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً مِنْ فِضَّةٍ وَمَعارِجَ عَلَيْها يَظْهَرُونَ﴾[٣].

حذف «علىٰ الكفر» لدلالة السياق علىٰ المحذوف، أي: لولا خِشْيَة أن يفتتن الناس ويصبحوا أمّةً واحدةً علىٰ الكفر والضلال، لخصّصنا هذه الدنيا بالكفّار، فجعلنا لهم القصور العالية و...

وقول النبيّ ﷺ: «الإسلامُ هيوبٌ»[٤].

والأصل أهل الإسلام. فحذف أهل وأقيم المضاف إليه مقامه على أنّه من مجاز الحذف.

وقوله ﷺ: «رَحِمَ الله مَنْ حَفَظَ لِسانَهُ، وَعَرَفَ زَمَانَهُ، واسْتَقامَت طَرِيقَتُهُ»[٥].

أي: عرف أحداث زمانه.

وقوله ﷺ: «كلُّ هَوى شاطن في النار»[٦].

والأصل كلّ صاحب هوى.

وقد يكون المحذوف مضافاً إليه، كقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾[٧]، أي

---

١. آل عمران: ٥٢.

٢. البقرة: ٩٣.

٣. الزخرف: ٣٣.

٤. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٥، ص ٢٨٥. هيوب: صيغة مبالغة على وزن فعول من الهيبة، وهي الخشية والخوف، فالناس يهابون أهل الإيمان؛ لأنّهم يهابون الله تعالى. انظر: الفائق في غريب الحديث، ج ٤، ص١٢٣؛ تاج العروس «هيب» والمجازاة النبوية، ص٢١٩.

٥. الجامع الصغير، ج ٢، ص١٣.

٦. أنظر: الفائق في غريب الحديث؛ لسان العرب؛ النهاية في غريب الحديث والأثر؛ تاج العروس «شطن» والمجازاة النبوية، ص٨٤؛ وقيل: الشاطن هنا المُعْوَجُّ عن الحقّ، وسمي الشيطان شيطاناً؛ لأنّه شطن عن أمرِ رَبّه أو أبعد في مذاهب غيّه.

٧. الروم: ٤.

من قبل الغلب وبعده. فزال منه الإعراب وبني على الضمّ.

وقوله تعالى: ﴿وَكُـلّاً وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلحُسْنىٰ﴾[١]، أي وكلّ فريق.

وقوله تعالى: ﴿أَيّاً ماتَدْعُوا فَلَهُ الأَسْماءُ ٱلحُسْنىٰ﴾[٢].

ومثل «أنا أبن جلا»، أي: أنا ابن رجل جلا، أي وضح أمره.

وقد يكون حرف نفي، مثل قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَـضِلُّوا﴾[٣]، أي لئـلاّ تضلّوا، أو حذف مضاف، أي خشية أن تضلّوا.

مجاز الزيادة وهو أن يذكر لفظ ولا يراد معناه، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىءٌ﴾[٤].

والأصل فيه ليس مثله شيء؛ للقطع بأنّ المراد نفي المماثل له تعالى، لا نفي من يكون كمثله؛ إذ لا مثل له تعالى حتّى ينفى عن ذلك المثل من يكون مثله.

فالحكم الأصلي الكائن للفظ مثله هو النصب على أنّه خبر ليس. ولمّا زيدت الكاف انتقل إلى حكم الجرّ[٥].

وقوله تعالى: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ ٱلأَعْناقِ﴾[٦]، أي: اضربوا الأعناق.

وممّا تقدّم نعلم أنّ الحذف والزيادة إذا لم يوجبا تغيير الإعـراب، فـلا تـوصف الكلمة من أجلهما بالمجاز، نحو قوله تعالى: ﴿كَصَيِّبٍ مِنَ ٱلسَّماءِ﴾[٧].

إذْ الأصل: أو كمثل ذوي صيّب، فحذف «ذوي» لدلالة ﴿يَجْعَلُونَ أصابِعَهُمْ﴾ على هذا المحذوف، وحذف لفظ «مثل» لدلالة قوله: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ ناراً﴾ عليه، إلّا أنّ هذا الحذف لم يوجب تغييراً في الإعراب حيث بقيت كلمة «صـيّب» مـحتفظة

١. النساء: ٩٥.
٢. الإسراء: ١١٠.
٣. النساء: ٤٤.
٤. الشورى: ١١.
٥. لأنّها إمّا حرف جرّ، أو اسم بمعنى «مثل» مضاف إلى ما بعده، وكلاهما يقتضي الجرّ. ويجوز أن يراد بلفظ «مثل» الكناية عن الشخص نفسه إذا قصد المبالغة، كقولهم: مثلك لا يبخل؛ لأنّهم إذا نفوه عمّن يسدّ مسدّه وعمّن هـو على أخصّ صفاته؛ فقد نفوه عنه. ونظيره قولك: «مثلك لا يخفر الذمم» فيكون أبلغ من قولك: «أنت لا تخفر»، فيخرج عن محلّ الشاهد.
٦. الأنفال: ١٢.
٧. البقرة: ١٩.

بوضعها الإعرابي.

كذلك قوله تعالى: ﴿فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ ٱللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿لِئَـلّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلكِتابِ﴾[٢].

اختلاف العلماء في الموصوف بين مجاز الإعراب ومجاز الكلمة وعدمها

اختلف البلاغيّون في صحّة إطلاق المجاز على الحذف والزيادة، فذكر السيوطي[٣] أنّ بعضهم أنكره، ولكنّ المشهور في صحّة إطلاقه.

وذكر عبد القاهر الجرجاني: «إنّ الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلك لها عن معناها ـ كما مضى ـ فقد توصف به لنقلها عن حكم كان لها إلى حكم ليس هو بحقيقة فيها»[٤].

وإلى هذا ذهب الرمّاني. وابن رشيق يقول: وهو يتحدّث عن الايجاز: «والضرب الثاني بما ذكره الرمّاني وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَٱسْأَلِ ٱلقَرْيَةَ﴾ يسمّونه الاكتفاء. وهو داخل في باب المجاز»[٥].

وهما وإن سبقا الجرجاني إلّا أنّه قد فاقهم بالتفصيل والتحليل.

واختلفوا ثانيةً في أنّ الموصف بالتجوّز هل هو الإعراب أو الكلمة نفسها؟ اختار السكّاكي التجوّز في الإعراب، فالنصب في القرية ـ مثلاً ـ هو الموصف بالمجازيّة؛ لأنّ القرية بسبب التقدير في محلّ جرّ وقد أوقع فيها النصب ويسمّى ذلك الإعراب بنفسه مجازاً، ثمّ قال: «ورأيي في هذا النوع أن يعدّ ملحقاً بالمجاز ومشبّهاً به؛ لما بينهما من الشبه وهو اشتراكهما في التعدّي عن الأصل إلى غير أصل لا أن يعدّ مجازاً، وبسبب هذا لم أذكر الحدّ شاملاً له»[٦].

---

١. آل عمران: ١٥٩.
٢. الحديد: ٢٩. أنظر: شروح التخليص (السبكي)، ج ٤، ص٢٣٦.
٣. الإتقان في علوم القرآن، ج٣، ص١٣٧.
٤. أسرار البلاغة، ص٣٨٣.
٥. العمدة، ج ١، ص٢٥١.
٦. مفتاح العلوم، ص١٦٦.

وأمّا القزويني، فقد ارتأى وصف نفس الكلمة بالتجوّز إذ قال ما لفظه: إنّ الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلها عن معناها الأصلي، توصف به لنقلها عن إعرابها الأصلي إلى غيره؛ لحذف لفظ أو زيادة لفظ.

وقد أقرّ به المغربي؛ لكون مدلول لفظ المجاز في الموضعين (مجاز الحذف والزيادة) هو الكلمة بخلاف إطلاقه على الإعراب، فإنّه يقتضي مخالفة في المدلولين؛ إذ يكون لفظ المجاز هنا كيفيّة الكلمة لا نفسها، و مدلولها فيها تقدّم نفس الكلمة[١].

وهناك وجه ثان ذكره الدسوقي وهو انّ إطلاق المجاز على الإعراب لكونه قد وقع في غير محلّه الأصلي إنّما يظهر في الحذف؛ لأنّ المقدّر كالمذكور.

وذكر العصام في رسالته الفارسيّة: انّ الحذف والزيادة لا يصحّ كونهما من علاقات المجاز، وفي هذه الصورة لا يصدق المجاز بمعنى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له؛ لعلاقة وقرينة صارفة، وتسمية الزيادة والحذف مجازاً ليس بهذا المعنى، بل ذلك معنى آخر للمجاز، أو لأجل الامتياز بين المعنيين. قيل: فهذا مجاز الزيادة والنقصان[٢].

❊ ❊ ❊

الفصل السادس: عدم اطّراد بعض أنواع المجاز

وممّا تجب الإشارة إليه هو وجوب التحفّظ على ما ورد من مجاز الحذف أو الزيادة وعدم جواز تخطّيه، فمثلاً يجوز أن نقول: «سَلْ القرية» ولا تقول: «سل الدار» أو «إسأل الشجر»، وكذا الحال في بقيّة المجازاة اللغويّة.

فعلاماتها عدم جواز اطّرادها[٣]؛ إذ قد يمنع من صحّة استعمال المجاز في جميع

١. شروح التخليص، ج ٤، ص٢٣٤ـ٢٣٥.
٢. أنظر: جامع العبارات في تحقيق الاستعارات (أحد مصطفى الطرودي)، ص٢٤٢.
٣. الاطّراد هو شيوع استعمال اللفظ في المعنى من دون اختصاص بمقام دون مقام، كلفظ الإنسان؛ إذ يستعمل في ←

جزئيّاته مانع عند البلغاء، كالتزامهم الانتقال من معنى اللفظ إلى معنى معيّن، واعتيادهم؛ إذ يصير الذهن بحسب عرفهم لا ينتقل من معنى اللفظ إلّا إلى ذلك المعنى، فصار الذهن في عرفهم لا ينتقل من جمود العين ـ مثلاً ـ إلّا إلى بخلها بالدموع حال إرادة البكاء، ولا يصحّ أن يتجوّز به إلى إرادة السرور وإن كان مع علاقة مصحّحة، وكلفظ الأسد حين استعير للشجاع؛ إذ لا تصحّ استعارته للرجل الأبخر؛ لعلاقة المشابهة بينهما. كالنخلة إذ لا ينتقل الذهن منها إلّا إلى الإنسان الطويل، فلا يتجوّز بها إلى طويل غيره، مع أنّ مقتضى طولها هو أن تطلق على الإنسان الطويل وغيره ممّا يتحقّق فيه هذا الوصف إلّا أنّهم وجدوها لا تطلق إلّا على الإنسان الطويل دون سواه، ولك أن تقول بأنّ المجاز إن كان قياسيّاً ـ عند البعض[١] ـ فكيف يمتنع إطلاق النخلة على غير الإنسان؛ لعلاقة المشابهة؟

لكنّهم أخذوا يختزلون العلاقة حتّى اضمحلّت، فاعتبروا في هذا اللفظ أن لا يتجوّز به إلّا إلى ما كان من نوع ما تجوّزت به العرب، وقيّدوا علاقة المشابهة إذا كان يتجوّز في لفظ النخلة بكون المتجوّز إليه من نوع الإنسان وإن لم يكن مشخّص المعنى الذي تجوّزت إليه العرب بهذا اللفظ، وعلّلوا ذلك بأنّ العرب التزمت فيما يتجوّز باللفظ إلى غير معناه طريقة واحدة لم يتجوّز بها إلّا إلى الإنسان مع كثرة تجوّزهم به.

وذهب صاحب التنقيح إلى أنّه لم تجز استعارة نخلة لطويل غير إنسان؛ لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في أخصّ الأوصاف، أي فيما له اختصاص بالمشبّه به، كالشجاعة في الأسد.

ومع ذلك، فالاعتراض لا يزال قائماً، فالطويل والفروع والطراوة كما في النخلة

← معناه من دون أن يختصّ بمورد دون غيره بخلاف استعمال لفظ الرقبة؛ إذ يصحّ أن يقال: اعتق رقبة. ولكن لا يصحّ أن يقال: نامت رقبة، أو قالت رقبة، أنظر: منتهى الدراية، ج ١، ص٨٦و٨٧.

١. انظر: فلسفة المجاز، ص١٢٨. ونقل السيوطي عن الكيا الهراسي قوله في تعليقه الذي استقرّ عليه آراء المحقّقين من الأصوليّين أنّ اللغة لا تثبت قياساً، ولا يجري القياس فيها؛ لأنّه لا يفيد وصفاً للمسمّى، وانّما وضعت لمجرد التعيين والتعريف.

يأتي في سواها إذ لا يصحّ أن نستأثر النخلة بهذه الاستعارة، ولابدّ أن يكون الأمر لعلّة غير المشابهة في هذه الأوصاف لا تنالها العلاقة وهو ما لا سبيل إليه عند من ألقى بهم التشبيه في حبائل الصور والكيفيّات[١].

أمّا في المجاز العقلي، فيجوز تعدّيها إلى غير محالّها التي وردت فيها، فتقول: تكاثرت أشواقي، وأسقمني فقدك، وأحيتني مشاهدتك، إلى غير ذلك ممّا لا يكاد يضبط في الرسائل والمواعظ والخطب.

* * *

الفصل السابع: توارد الاستعارة والمجاز المرسل على محلّ واحد

قد يكون اللفظ الواحد صالحاً لأن يكون ـ بالنظر إلى معنى واحد ـ مجازاً مرسلاً، واستعارةً باعتبارين. فإذا جاز مراعاة علاقتين أو أكثر فالمعوّل عليه هو ما لاحظه المتكلّم. فإن لم يعرف مقصده صحّ للمخاطب أن يعتبر ما يشاء، ولكن بعد أن ينعم النظر ويرجّح أكثرها قوّة وأشدّها ملاءمة للغرض.

هذا فيما ترد علينا من نصوص أدبيّة. أمّا في التنزيل، فيمكن الاعتماد على كتب التفسير، والتي يعتمد فيها على التفسير بالمأثور،

كما في قوله تعالى: ﴿قالُوا إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنا عَنِ الْيَمِينِ﴾[٢].

فإنّه من وجه مستعار من يمين الإنسان، التي هي أقوى العضوين، وأشرفهما وأنفعهما استعيرت لأقوى الوجوه أشرفها وأنفعها؛ تشبيهاً لها بذلك العضو في القوّة والشرف والنفع.

ومن وجه آخر مجاز مرسل من قبيل إطلاق السبب على المسبّب، فإنّ اليد اليمنى سبب للقوّة والقهر عبّر بها عنه، فيكون قوله تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ﴾ حالاً من فاعل «تأتونا»، أي تأتونا أقوياء قاهرين، فتبعناكم خوفاً منكم.

---

١. حاشية الرسالة البيانية، ص ١١٥ وما يليها؛ انظر: فلسفة المجاز (د. لطفي عبد البديع)، ص١٣٢.
٢. الصافات: ٢٨.

وقوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً﴾[١].

فإنّ لفظ «الحبل» جاء لمعانٍ عدّة: منها: القرآن، ودين الإسلام، وأهل البيت عليهم السلام[٢] وكلّ واحد منها يشبه الحبل الوثيق ـ في كونه سبباً للنجاة من الردى والوصول إلى المطلوب ـ وقد تدلّى من مكان عال أمن من انقطاعه، فاستعار الاعتصام بأحد الأمور؛ للوثوق به.

وذكر معنى آخر وهو «لا تذكروا ما يوجب التفرّق، ويزيل الإلفة»[٣].

فالنهي حينئذ عمّا يكون سبباً للتفرّق بطريق المسبّب وإرادة السبب، فكان مجازاً مرسلاً.

وقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ﴾[٤].

إن أراد به القرآن، أي: كلمات على وجه لا يمكن لأحد الزيادة فيه والنقصان منه[٥]، فهو إمّا استعارة، أو مجاز مرسل من إطلاق الجزء على الكلّ[٦].

وقوله تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها﴾[٧].

إذا كان المراد بالإهلاك الخذلان وعدم التوفيق، فهو من الاستعارة، أو من إطلاق المسبّب على السبب[٨].

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ﴾[٩].

فإنّ السجود مستعار من معناه المتعارف؛ لمطاوعة الأشياء فيها يحدث فيها من أفعاله. ووجه الشبه الحصول على وفق الإرادة من غير امتناع منها فيهما.

---

١. آل عمران: ١٠٣.
٢. ذكر الطبرسي أنّه من الأولى وحمله على الجميع، مجمع البيان، ج ١، ص ٤٨٢.
٣. أنظر: تفسير البيضاوي (حاشية الشيخ زادة)، ج ١، ص ٦٥٦.
٤. الأنعام: ١١٥.
٥. مجمع البيان، ج ٢، ص ٣٥٤. وقيل: المراد بالكلمة: دين الله. وقيل: حجة الله على الخلق.
٦. روح المعاني، ج ٨، ص ١٠.
٧. الأعراف: ٤.
٨. روح المعاني، ج ٨، ص ٧٨.
٩. الحجّ: ١٨.

ويجوز أن يكون مجازاً مرسلاً من استعمال المقيّد في المطلق، والأوّل أولى[١].

وقوله تعالى: ﴿وَلاتَنْقُضُوا ٱلْأَيْمانَ بَعْدَ تَوْكِيدِها وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللّٰهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً﴾[٢].

كفيلاً، أي شاهداً.

فإن لوحظ التشبيه فهو استعارة، وإذا لوحظ استعماله في لازم معناه، فهو مجاز مرسل. والعبارة محتملة لهما[٣].

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللّٰهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِى ٱلسَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٤].

أي: ألم تعلم علماً يشبه المشاهدة في اليقين والوثاقة بالوحي والاستدلال. فإطلاق الرؤية على العلم من باب الاستعارة[٥]، أو مجاز مرسل؛ لعلاقة اللزوم.

❊ ❊ ❊

الفصل الثامن: تردّد بين المشاكلة والمجاز

وردت آيات في القران الكريم أطلق عليها علماء البلاغة «لفظ المشاكلة» مدرجيها ضمن علم البديع، ولكنّ الأنسب إدراجها ضمن علم البيان ـ أيضاً ـ وخاصّة في المجاز المرسل أو الاستعارة.

والمشاكلة لغةً: هي المشابهة والموافقة[٦].

واصطلاحاً: ذكر الشيء بلفظ غيره؛ لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديراً[٧].

وقد أشار الفرّاء إلى المشاكلة (ت ٢٠٧هـ) حين أورد قوله تعالى: ﴿وَلا تُقاتِلُوهُمْ

---

١. حاشية الشهاب، ج ٦، ص٢٨٨.

٢. النحل: ٩١.

٣. ووجه المجاز هو أنّهم لمّا فعلوا ذلك ـ والله مطّلع عليهم ـ فكأنّهم جعلوه شاهداً. ولو أبقى الكفيل على ظاهره وجعل تمثيلاً، لعدم تخلّصهم من عقوبته، وأنّه يسلّمهم لها كما يسلّم الكفيل من كفّله؛ تنبيهاً على أنّه لا يمكنهم التخلّص من العقوبة.

٤. النور: ٤١.

٥. أنظر: مجمع البيان، ج ٤، ص١٤٨.

٦. راجع: أنوار الربيع، ج ٥، ص٢٨٤.

٧. الإيضاح (ضمن شروح التلخيص)، ج ٤، ص٣٠٩ وما بعدها.

عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾[١].

وذكر بأنّ «اقتلوهم» هو لفظ على مثل ما سبق قبله. وما أمر به المسلمين إنّما هو قصاص، فلا يكون القصاص ظلماً وإن كان لفظه واحداً[٢].

وقد فهم المبرّد (ت ٢٨٥ هـ) الأمر كما تصوّره الفرّاء من قبل، فعنده الفعلان متساويان، والمخرجان متباينان[٣].

أمّا عبد الجبّار الأسدآبادي (ت ٤١٥ هـ) فيري بأنّ المشاكلة هي أن يستعمل للثاني اللفظ الأوّل توسّعاً وتجوّزاً طالما أنّ الثاني يشاكل الأوّل[٤].

ويري الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) المشاكلة عبارة عن أن تسمّي الشيء باسم ما يقاربه ويصاحبه، ويشتدّ اختصاصه وتعلّقه به؛ إذا انكشف المعنى وأمن الإبهام[٥].

وليست هي عند عبد القاهر الجرجاني (٤١١ هـ) الإبقاء على إيقاع معيّن فحسب، بل وأضافه معنى آخر يأتي بمجيء الكلمة نفسها في موقع آخر[٦].

ويسمّي الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) المشاكلة باسمها دون أن يدخل في تفاصيلها، سوى اهتمامه بمضمونها، ونجاح تطبيقها على الآيات[٧].

ويعرّفها السكّاكي (ت ٦٢٦ هـ) بـ«أنّها أن تذكر الشيء بلفظ غيره؛ لوقوعه في صحبته»[٨].

ثمّ أضاف القزويني (ت ٧٣٩ هـ) إلى تعريف السكّاكي كلمتي: «تحقيقاً أو تقديراً». وهذا هو ما اخترناه في تعريف المشاكلة اصطلاحاً.

هذا وقد ذهب العلّامة بن يعقوب وعبد الحكيم إلى أنّ المشاكلة ليست حقيقةً

---

١. البقرة: ١٩١.
٢. معاني القرآن، ج ١، ص ١١٦.
٣. ما اتّفق لفظه واختلف معناه، ص ١٢ و ١٣ (مصر ١٣٥٠ هـ).
٤. تنزيه القرآن، ج ١، ص ١٤٦ و ٢٤٠ و ٣٥٧ و ج ٢، ص ٥٤١ و ٦٥٣.
٥. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ١٤٧ و ج ١، ص ٣٢٧.
٦. الكشاف، ج ١، ص ٢٦٤.
٧. المفتاح، ص ١٧٩.
٨. الإيضاح (شروح التخليص)، ج ٤، ص ٣٠٩؛ انظر: هذا الاستعراض التأريخي في كتاب البديع تأصيل وتجديد، ص ٩٣ وما بعدها.

ولا مجازاً اذ قالا: القول بكونها مجازاً ينافي كونها من المحسّنات البديعيّة، وأنّه لابدّ في المجاز من اللزوم بين المعنيين في الجملة، والمعنيان في المشاكلة تارةً تكون بينهما علاقة من العلاقات المعتبرة في المجاز، كإطلاق السبب على المسبّب، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَزَآؤُ سَيِّـئَةٍ سَيِّـئَةٌ مِثْلُها﴾[١]. فإنّ السيّئة الأولى عبارة عن المعصية، والثانية عبارة عن جزاء المعصية، وبينهما علاقة السببيّة، وتارةً لا يكون بينهما علاقة، كإطلاق الطبخ على خياطة الجبّة والقميص، كقول الشاعر:

قالوا اقْتَرِح شيئاً نُجِدْ لَكَ طَبْخَهُ　　　قُلْتُ: اطبخُوا لي جُبَّةً وقميصا[٢]

وأنّ في المشاكلة نقل المعنى من لباس إلى لباس، فإنّ اللفظ بمنزلة اللباس، ففيها ايراد المعنى بصورة عجيبة، فيكون محسّناً معنويّاً، وفي المجاز نقل اللفظ من معنى إلى معنى آخر[٣].

وقال المغربي: التحقيق أنّ المشاكلة من حيث إنّها مشاكلة ليس حقيقةً ولا مجازاً؛ لأنّها مجرّد ذكر المصاحب بلفظ غيره؛ لاصطحابها، ولو كان نحو هذا القدر يكفي في التجوّز، لصحّ التجوّز في نحو قولنا: «جاء زيد وعمرو». بأن يقال: جاء زيد وزيد مراداً به عمراً؛ لوقوعه في صحبة الغير ولا يصحّ، بل المشاكلة أن يعدل عن لفظ المعنى إلى لفظ غيره في أماكن يستظرف فيها ذلك، ولهذا قيل: إنّها يجوز أن يكون لفظها مجازاً وأن لا يكون كذلك فتجامعه وليس نفسه، وكونها مجازاً إمّا باعتبار حكاية اللفظ المجاز عن المصاحب، أو مشاكلةً باعتبار صحبته، وكذا لو اعتبرت في البيت الشعري المتقدّم أنّ الطبخ الحقيقي شبّه به النسج في الرغبة والحاجة، فإنّه يكون مجازاً باعتبار التشبيه، ومشاكلةً باعتبار المصاحبة، ولو لم تعتبر تجوّزاً لم يكن حقيقةً، بل مجرّد مشاكلة[٤].

ومن خلال هذا الاستعراض وما سنورده من الأمثلة، نلاحظ أنّ المشاكلة تارةً

---

١. الشورى: ٤٠.
٢. المفتاح، ص٥٣٣؛ المصباح، ص١٩٦؛ الإيضاح، ص ٢٦٣.
٣. شروح التخليص (الدسوقي)، ج ٤، ص٣٠٩.
٤. المصدر، ج ٤، ص٣١٠.

تأتي تزييناً للفظ، فهي من علم البديع، وتارةً أخرى تأتي مجازاً باعتبار استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ فهي من علم البيان، والسياق والمعنى هو الذي يجذب اللفظ نحو المشاكلة أو المجاز أو تتردّد فيما بينهما. ولا بأس بذلك، فكثيراً ما تكون المسألة الواحدة داخلة تحت علمين باعتبارين مختلفين.

وطبقاً لتقسيم القزويني نقسّم المشاكلة إلى قسمين:

● القسم الأوّل: ما يكون مذكوراً بلفظ غيره؛ لوقوعه في صحبة ذلك الغير تحقيقاً، كقوله تعالى حكايةً عن عيسىعليه السلام: ﴿تَعْلَمُ ما فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ ما فِي نَفْسِكَ﴾[1].

إذ أطلق النفس على ذات الله تعالى؛ لوقوعه في صحبة «نفسي».

والأصل تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما عندك؛ فإنّ الحقّ تعالى وتقدّس لا يُستعمَل في حقّه لفظ النفس إلّا أنّها استعملت هنا مشاكلةً؛ لما تقدّم من لفظ النفس.

وقوله تعالى: ﴿وَجَزَاؤُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها﴾[2].

عبّر عن الاقتصاص بالسيّئة مع أنّ الجزاء ليس بسيّئة؛ لوقوعها في صحبة سيّئة القتل ظلماً، ففيه مجاز مرسل علاقته السببيّة، أو استعارة؛ لأنّها مثلُها بحسب الصورة.

وقول النبيّصلى الله عليه وآله: «ألا أخبرُكُم عن النَّفَرِ الثلاثَةِ: أمّا أحدهم، فأوى إلى الله فآواه الله، وأمّا الآخر، فاستحيا فَاستحيا الله منه، وأمّا الآخر، فأعرضَ فأعرض الله عنه».

فإنّ الإيواء لا يتصوّر في حقّ الله تعالى؛ لأنّه ليس جسماً ليؤوي، وكذلك الاستحياء؛ لأنّه تغيّر وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يغمّ به، وكذا الإعراض؛ لأنّه التفات إلى جهة أُخرى، فهي مجازاة عن لوازمها، كإرادة إيصال الخير اللازمة للإيواء، وترك العقاب؛ للإستحياء، والإذلال؛ للإعراض ونحو ذلك[3]، فهي

١. المائدة: ١١٦.

٢. الشورى: ٤٠.

٣. شرح الكرماني على البخاري، ج ٢، ص٢٦.

مجازاة مرسلَة.

والقاعدة الكلّيّة في هذه الإطلاقات التي لا يمكن حملها على ظواهرها أن يراد بها غاياتها ولوازمها، وتكون العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي هي اللزوم.

والقرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة العقل؛ إذ لا يتصوّر عقلاً صدوها عن الله تعالى. فالمجاز مرسل.

وقولهﷺ: «أنّ اللهَ لا يملّ حتّىٰ تَمِلُّوا».

فقد وضع «لا يملّ» موضع: لا يقطع عنكم ثوابه[١].

وقولهﷺ: «مَنْ ضارّ ضارّ الله به، ومن شاقّ شاقّ الله عليه»[٢].

وقولهﷺ في أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «اللّهُمَّ! والِ من والاهُ، وعادِ مَنْ عاداهُ»[٣].

فالمعاداة من الله مجاز أو مشاكلة.

وقولهﷺ: «اللّهُمَّ! إنّ فُلاناً هجاني وهو يعلم أنّي لَسْتُ بشاعرٍ فاهجِهِ، اللّهُمَّ الْعَنْهُ عَدَدَ ما هَجاني».

وقولهﷺ: «لا تتتبّعوا عورات المسلمين؛ فإنَّ من تَتَبَّعَ عوراتِهم تَتَبَّعَ اللهُ عورته حتّى يُفضِحَه ولو في جوف بيته».

فتتتبّع الله عورته عبارة عن إظهارها مجازاً أو مشاكلةً.

وقولهﷺ: «تكلّفوا من الأعمال ما تطيقونَ؛ فإنّ الله لا يملّ حتّى تملّوا»[٤].

وقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام موبّخاً أهلَ الكوفة بعد غارةِ الضحّاك من قبل معاوية: «وَمَنْ فازَ بِكُم فَقَد فازَ بالسَّهْمِ الأخْيَبِ».

---

١. المعنىٰ أنّ الله لا يقطع عنكم نعمته وفضله حتىٰ تمِلُّوا عن مسألته، علوم البلاغة، المراغي، ص٣٠٢.

٢. أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب الأقضية، باب ٣١؛ الترمذي في سننه، ح ١٩٦٠؛ ابن ماجه في سننه، ح ٢٣٤٢؛ الاستيعاب، ج ٤، ص ٢٥٤؛ كنز العمال، ح ٤٣٧٠٧.

٣. نسيم الرياض، (الشهاب الخفاجي)، ج ٣، ص٤١٢.

٤. المصدر، ص٤١٣. وأمّا قولهﷺ لولديه الحسن والحسين عليهما السلام: «اللهمّ! إنّي أحبّهما فأَحِبَّهما». فمحبّة الله لعبده مجاز مرسل باعتبار غايته. ولا وجه لجعله مشاكلةً.

استعار لهم لفظ «السهم» بصفة الأخيب. وأطلق الفوز هنا مجازاً من باب إطلاق أحد الضدّين على الآخر مشاكلةً، فالفوز بمعنى الابتلاء أو استعارة؛ لأنّها مثلها بحسب الصورة.

وقولهﷺ: «وأيمَ اللهِ لَإِنْ فَرَرْتُم مِنْ سَيْفِ العاجِلَةِ لا تَسْلَمُوا من سَيْفِ الآخِرَةِ»[١].

والمراد بسيف الآخرة هو عذاب الله تعالىٰ وعقابه، فهو مبني على الاستعارة أو المشاكلة.

وقولهﷺ: «فنكّلوا من تناول منهم شيئا ظلماً عن ظلمهم»[٢].

أي: أوقعوا النكال والعقاب من تناول شيئاً من أموال الناس غير مضطرّ. وافعلوا ذلك جزاءً بظلم عن ظلمهم، فهو من المجاز أو المشاكلة.

● القسم الثاني: ما يكون مذكوراً بلفظ غيره؛ لوقوعه في صحبة ذلك الغير تقديراً،

نحو قوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللّٰهِ وَما أُنْزِلَ إِلَيْنا وَما أُنْزِلَ إِلىٰ إِبْراهِيمَ وَإِسْمٰعِيلَ وَإِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْباطِ وَما أُوتِيَ مُوسىٰ وَعِيسىٰ وَما أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ * فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما هُمْ فِي شِقاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّٰهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * صِبْغَةَ اللّٰهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عابِدُونَ﴾[٣].

فإنّ المراد بصبغة الله تطهير الله؛ لأنّ الإيمان يطهّر النفوس، والأصل فيه أنّ النصارى كانوا يغمسون أوّلادهم في ماء أصفر يسمّونه «المعموديّة»، ويقولون: هو تطهير لهم، فأُمِرَ المسلمون بأن يقولوا لهم: آمنّا بالله، وصبغنا اللهُ بالإيمان صبغةً لا مثل صبغتكم. وطهّرنا به تطهيراً لا مثل تطهيركم.

وجيء بلفظ «الصبغة» للمشاكلة وإن لم يكن قد تقدّم لفظ «الصبغ»؛ لأنّ قرينة

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٢٤.
٢. المصدر، الكتاب: ٦٠.
٣. البقرة: ١٣٦ـ١٣٨.

الحال التي هي سبب النزول من غمس النصارى أولادهم في الماء الأصـفر، دلّت على ذلك[١].

***

الفصل التاسع: المجاز المركّب والمجاز المركّب المرسل

المجاز المركّب:

هو اللفظ المركّب المستعمل قصداً وبالذات في غير المعنى الذي وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي، وهذا المجاز قسمان:

- الأوّل: ما كانت علاقته المشابهة وهي الاستعارة التمثيليّة أو المركّبة، وسوف يأتي بحثها مفصّلاً.
- الثاني: ما كانت علاقته غير المشابهة وهو المـجاز المـركّب المـرسل الذي يستعمله الأديب في غير ما وضع له في الأصل، وتلك العلاقة ليست المشابهة بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد مع وجود دليل في التعبير يمنع إرادة المعنى الأصلي الحقيقي وهو أنواع:

١. *المركّبات الإنشائيّة المستعملة في المعاني الخبريّة.*

إمّا للإحتراز عن مساواة اللاحق بالسابق، كقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾[٢].

بدأت الآية بالصيغة الخبريّة «إنّي أشهد الله» ثمّ عطف عليها جملة إنشائيّة طلبيّة «واشهدوا...» عدل ـ سبحانه وتعالى ـ من صيغة الخبر إلى صيغة الإنشاء؛ ترفّعاً واعتزازاً من مساواة شهادة المخلوق بشهادة الخالق؛ وتوكيداً لشهادتهم له بالبراءة من الشرك، فينال المعنى حظّه من القوّة والتأكيد.

---

١. انظر: التبيان (للطيبي)، ص٣٤٨؛ الكشاف، ج ١، ص١٩٦.
٢. هود: ٥٤.

والمعنى الحقيقي للآية «قال: إنّي أشهد الله وأشهدكم إنّي بريء ممّا تشركون من دونه».

وأمّا إظهار العناية بالشيء والاهتمام بشأنه، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[١].

لم يقل: «وإقامة وجوهكم» إشعاراً بالعناية بأمر الصلاة؛ لعظم خطرها، وجليل قدرها في الدين، عدل من صيغة الخبر المحتملة للتصديق والتكذيب إلى صيغة الإنشاء الطلبي الذي لا يحتمل شيئاً من هذا القبيل؛ واهتماماً بها.

فتكون العبارة ـ على الوجه الجديد ـ قل أمر ربّي بالقسط، وإقامة وجوهكم عند كلّ مسجد.

أو التسوية بين الفعل وعدمه؛ إذ أنّ الفعل لا يؤدّي إلى ثمرة، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً لَنْ يُتَقَبَّلَ مِنْكُمْ﴾[٢] وهو أمر في اللفظ وليس بأمر في المعنى؛ لأنّه أخبرهم أنّه لن يتقبّل منهم، كأنّك قلت: إن أنفقت طوعاً أو كرهاً، فليس بمقبول منك، فالأمر في الكلام بمنزلة الجزء.

٢. *المركبات الخبريّة المستعملة في المعاني الإنشائيّة* إما للتحسّر وإظهار الحزن، نحو قوله تعالى حكايةً عن أمّ مريم: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُها أُنْثىٰ﴾[٣].

قوله سبحانه: «إنّي وضعتُها أُنثى» جملةٌ خبريّةٌ استعملت في الإنشاء بمعنى التحسّر والتحزّن على فوات مأمول لها وهو المولود الذكر لتجعله خادماً لبيت المقدس.

والعلاقة بين المعنى الوضعي (الإفادة بأنّ المولود الذي وضعته أنثى) والمعنى المجازي (إظهار التحسّر والتحزّن) هي اللزوم؛ إذ يلزم من إخبارها بأنّها وضعت أنثى ـ لا ذكر مثلما كانت تأمّل ـ إظهار تحسّرِها وأسَاها، والقرينة هي مقام

---

١. الأعراف: ٢٩.
٢. التوبة: ٥٣.
٣. آل عمران: ٣٦.

الخطاب؛ لأنّ القائلة تعلم يقيناً بأنّ الله ـ سبحانه ـ عليم بما وضعت.

وقول الشاعر:

ذَهَبَ الشبابُ فما له من عَودةٍ وأَتى المَشيبُ فأينَ منه المهربُ؟

فالبيت مستعمل في التحسّر على ذهاب الشباب وانقضاء أيّامه، والعلاقة فيه «اللزوم» لا المشابهة؛ إذ يلزم من الإخبار بذهاب الشباب التحسّر والحزن على ذهابه بقرينة «وأتى المشيب».

أو إظهار الضعف، كما في قوله تعالى حكايةً عن زكريّا‌ﷺ: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾[1].

قوله سبحانه: «وهن العظم مني» و «اشتعل الرأس شيباً» جملتان خبريّتان استعملتا في معنىً إنشائي وهو إظهار الضعف، والعلاقة هي اللزوم؛ إذ يلزم من إخبار زكريّا‌ﷺ بوهن عظمه واشتعال رأسه بالشيب إظهار ضعفه، والقرينة خطاب من يعلم بالأمر علم اليقين، والتركيبات من قبيل المجاز المركّب المرسل.

أو إظهار البهجة والسرور، كقول الشاعر مستذكراً الديار الحجازيّة:

هي نَجْدٌ ورامةٌ والكثيبُ حَثْحِثِ العيسَ فالمَزارُ قريبُ
وزرود بَدَتْ وهاتيكَ سَلْعٌ وقِبابٌ ومعهدٌ وشعوبُ

فالتراكيب الخبريّة هنا مستعملة في معنى إنشائي هو التعبير عن الفرح بقرب الوصول إلى دار الحبيب[2].

وأمّا للدعاء، فنحو: «وفّقك الله وسدّد خطاك، ولك الحمد والشكر، ورحم الله فلاناً» في كلّ منها مجاز مركّب مرسل علاقته السببيّة وأنّ أصلها «ليوفّقك الله وليسدّد خطاك، ولتحمد وتشكر، واللهم ارحم فلاناً». تدلّ على أنّها صيغ أمر أو نهي حملت معنى الدعاء انتقلت من صور الإنشاء إلى صور الخبر، وسبب هذا الانتقال يتلخّص في أنّ الأدب والذوق يقودان المتكلّم إلىٰ العزوف عن الأمر، وخاصّة في

---

١. مريم: ٤.
٢. الكافي في علوم البلاغة العربيّة، ص٥٢٨.

خطاب من هو أعظم من المتكلّم، وكون صيغة الخبر مشعرة بالاحترام. أو لإظهار الحرص على وقوع الشيء وشدّة الرغبة في حدوثه، كقوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ يَغْفِرُ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾[١] معناه: اللّهمّ! اغفر لهم. ومنه قوله للعصاة مورداً كلام الله سبحانه وتعالى: ﴿تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ﴾[٢]، فيكون المعنى: امروا بالمعروف، ونهوا عن المنكر، وآمنوا بالله.

❊ ❊ ❊

١. يوسف: ٩٢.
٢. آل عمران: ١١٠.

المبحث الثالث

الاستعارة

الاستعارة لغة واصطلاحاً

الاستعارة في اللغة

الاستعارة مأخوذة من العارِيَّة[1] وهواسم من الإعارة، أي: نقل الشيء من شخص إلى آخر لتصبح تلك العارية من خصائص المعار اليه، تقول: أعرتُه الشيء: أُعيره إعارةً وعارةً، واستعار الشيء واستعار منه: طلب منه أن يعيره إيّاه. ويقال: استعرتُ منه عاريةً فأعارنيها، واستعارهُ ثوباً فأعاره إيّاه. والمعاوَرَةُ والتعاورُ: شبْهُ المداوَلَة، التي تكون بين اثنين.

وقال الأزهري: العارية والإعارَةُ والاستعارةُ، فإنّ قول العرب فيها: هم يتعاوَرُون العَوَارِيّ ويتعوّرُونها ـ بالواو ـ كأنّهم أرادوا تَفْرِقَةً بين ما يَتَرَدّد من ذاتِ نَفْسِه وبين ما يُرَدَّدُ.

وقيل؛ في «مستعار» قولان:

أحدهما: أنّه استعير، فأسرع العمل به، مبادرةً لارتجاع صاحبه إيّاه.

وثانيهما: أن تجعله من التعاور. يقال: استعرنا الشيء واعتورناه وتعاورناه بمعنىً واحد[2].

الاستعارة اصطلاحاً

هي استعمال لفظة في غير ما وضعت له في الأصل لعلاقة قائمة بين المعنيين: الأصلي والمجازي وهي علاقة المشابهة مع قرينة ملفوظة أو ملحوظة تمنع إرادة

---

١. في القاموس المحيط، وتاج العروس: العاريّة مُشَدّدة؛ وعن الليث قد تُخَفَّف، وكذلك عوارِيٌّ مشدّدة ومخفّفة.

٢. أنظر: لسان العرب والقاموس المحيط، والصحاح، وتاج العروس، والتهذيب للأزهري مادة «عور».

المعنى الحقيقي الذي وضع اللفظ له.

إذن الفرق الوحيد بين الاستعارة والمجاز المرسل يكمن في العلاقة وحدها، فهي في الاستعارة قائمة على المشابهة، وفي المجاز المرسل على غير المشابهة.

والاستعارة بمعناها الاصطلاحي متفرّعة من معناها اللغوي، فالثاني أصل الأوّل وأساسه، ولهذا نفهم من معنى الاستعارة انتقال الشيء من يد المعير إلى يد المستعير؛ للإفادة منه والانتفاع به، ومثل هذا لا يقع إلّا بين متعارفين بينهما صلة وتعامل.

وقيل: الاستعارة تشبيه بليغ حذف أحد طرفيه ووجه الشبه وأداته، وهي أبلغ من التشبيه؛ لقوّة ادّعاء الاتّحاد والامتزاج بين المشبّه والمشبّه به إلىٰ حدّ زعم أنّهما صار معنىً واحداً يستعمل فيه لفظ واحد، مثال ذلك قول أبي تمّام: «السيف أصدق إنباءً من الكتب» فيكون هذا تعبيراً استعاريّاً أصله: «السيف كالإنسان ينبئ بصدق الأحداث ووقائعها» وجليّ أنّ في هذا التعبير الاستعاري حذفت المشبّه (الانسان) وأداة التشبيه (الكاف) ووجه الشبه وهو «صدق الإنباء بأحداث الحياة ووقائعها». وبقي لفظ واحد فقط يدلّ علىٰ الإنسان وهو لوازمه، أي لفظ الإنباء.

وما يقال عن السيف يقال ـ أيضاً ـ عن الكتب.

قرينة الاستعارة

القرينة في الاستعارة هي الأمر الذي تجعله دليلاً علىٰ أنّك أردت باللفظ غير ماوضع له في الأصل، وهي إمّا أن تكون لفظاً، وإمّا أن تكون غير ذلك؛ ولهذا فإنّهم قالوا: إنّ القرينة نوعان: لفظيّة، وغير لفظيّة:

فاللفظيّة هي اللفظ الذي تجعله دليلاً علىٰ أنّك أردت باللفظ غير ماوضع له، ومثال ذلك قول المتنبّي:

فَلَمْ أَرَ قَبْلي مَنْ مَشىٰ البَحْرُ نَحْوَهُ وَلا رَجُلاً قامَتْ تُعانِقُهُ الأُسْدُ[1]

ففي الشطر الأوّل: «البحر» مستعار للرجل الكريم بجامع العطاء، وقرينتها

١. الإيضاح، ص٢٢٩.

لفظ «مشىٰ».

وفي الشطر الثاني: «الأُسد» مستعار للرجال الشجعان، وقرينتها لفظ «تعانقه».

وقول البحتري يصف قصراً:

مَلأَتْ جَوَانِبُهُ الفضاءَ وعانَقَتْ شُرُفَاتُهُ قِطَعَ السَّحَابِ المُمْطِرِ

استعار «العناق» للملامسة بجامع الالتصاق والاتّصال، والقرينة هنا «شرفاته»؛ لأنّ شرفات القصر ليست قادرة علىٰ العناق.

وقد لاحظت أنّ كلّاً من القرينتين ملائم للمشبّه.

وغير اللفظيّة أمر خارج عن اللفظ تجعله دليلاً علىٰ أنّك أردت باللفظ غير ماوضع له.

وهذا الأمر إمّا أن يكون دلالة الحال، وإمّا أن يكون استحالة المعنىٰ.

فمثال ماقرينته حالية قولك: «أرىٰ قمراً» والسامع يرىٰ فتاة جميلة مقبلة، فالقمر مستعار للفتاة الجميلة استعارة أصليّة، وقرينتها دلالة الحال.

ومثال ماقرينته الاستحالة قول الله تعالىٰ: ﴿إِنّا لَمّا طَغى الماءُ حَمَلْناكُمْ فِى ٱلجارِيَةِ﴾[1].

شبّه كثرة الماء كثرةً جاوزت الحدّ بـ«الطغيان» بجامع تجاوز الحدّ في كلّ منهما، ثمّ استعير الطغيان للكثرة، واشتقّ منه «طغىٰ» بمعنىٰ كثر حتّىٰ جاوز الحدّ علىٰ سبيل الاستعارة التبعيّة.

والقرينة هي استحالة صدور الطغيان من الماء؛ لأنّ الطغيان إنّما يكون من الإنسان.

واللفظيّة إمّا أن تكون لفظاً واحداً، كما سبق في «مشىٰ البحر نحو»، وإمّا أن تكون أكثر من لفظ، كما في قول الشاعر:

فإن تَعافُوا العَدْلَ والإيمانا فإنَّ في إيمانِنا نِيرانا[2]

---

١. الحاقّة: ١١.

٢. دلائل الإعجاز، ص٢٨٦؛ شرح المختصر، ج ٢، ص ٧٤؛ الإيضاح، ص٢١٩؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص١٣١ منسوباً لبعض العرب.

استعار لفظ «النيران» للسيوف، والقرينة علىٰ أنّ المراد بالنيران السيوف هي كلّ من «العدل» و«الإيمان»؛ لأنّ الذي يدعو إلىٰ العدل والإيمان يأخذ بالشريعة التي تحمل المخالف علىٰ الطاعة بحدّ السيف.

وقول البحتري:

وصاعِقَةٍ من نَصْلِهِ تَنْكَفِي بها   عَلىٰ أَرْؤُسِ الأَقْرانِ خَمْسُ سَحائِبَ[١]

شبّه أنامل الممدوح «بالسحائب» في عموم العطايا، ثمّ استعار لفظ «السحائب» لأنامل يده، وجعل القرينة علىٰ هذه الاستعارة «صاعقة»، «نصله» و«أرؤس الأقران» و«خمس» وهي عدد أصابع اليد، فدلّ ذلك كلّه علىٰ أنّه أراد بالسحائب أصابع اليد؛ لما بينها وبين السحاب من النفع الجامع والعطاء العامّ.

وقد كَرّس الاستعمال الاصطلاحي معنىً، فالملاحظ إذن أنّ هناك صلة بين المعنىٰ الحقيقي أو اللغوي للاستعارة وبين معناها المجازي أو الاصطلاحي؛ إذ لا يستعار أحد اللفظين للآخر في واقع الأمر إلّا إذا كانت هناك صلة معنويّة تجمع بينهما.

❊ ❊ ❊

١. ديوانه، ج ١، ص١٧٩؛ دلائل الإعجاز، ص٢٨٦؛ شرح المختصر، ج ٢، ص ٧٥؛ الإيضاح، ص٢١٩؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص ١٣١.

القسم الأوّل

الاستعارة في تطوّرها

١. الجاحظ (ت ٢٥٥هـ):

قال في معرض حديثه في البيان والتبين عن الاستعارة، وتعليقه على قول الشاعر:

يا دارُ قد غَيَّرها بِلاها … كَأنَّما بِقَلَمٍ مَحاها
وَطَفِقَتْ سَحابةٌ تَغْشاها … تَبْكي على عِراصِها عَيْناها[1]

ما لفظه: «طَفِقَت، يعني ظَلَّت تبكي على عراصها عَيناها. عيناها هنا للسَّحاب وجعل المطر بكاءً من السحاب على طريق الاستعارة، وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مَقامه»[2].

ويعلّق الدكتور شوقي ضيف على كلام الجاحظ، فيقول: «ونظنّ ظنّاً أنّ تحليله لاستعارة هذا البيت وما يماثله هي التي جعلت البلاغيّين فيما بعد ينظّمون مثل هذه الاستعارة في باب الاستعارة التصريحيّة التبعيّة؛ إذ أجروا الاستعارة في القرينة أي في مثل تبكي في البيت وقد يجعلونها في باب الاستعارة المكنيّة[3] إذ أجروا الاستعارة في السحابة على نحو ما هو معروف ومشهور. وكان الجاحظ هو المسؤول عن إدخال مثل هذه الصورة في باب الاستعارة. وكان يحسن به أن يفردها

---

١. البيان والتبيين، ج ١، ص ١٥٢.

٢. المصدر، ص ١٥٣.

٣. الاستعارة التصريحيّة: هي ما صرّح فيها بلفظ المشبّه به دون المشبّه. والاستعارة التبعيّة: هي ما كان اللفظ المستعار أو اللفظ الذي جرت فيه الاستعارة اسماً مشتّقاً أو فعلاً. والاستعارة المكنيّة: هي ما حذف فيها المشبّه به ورمز له بشيء من لوازمه.

في باب الاستعارة المكنية؛ لأنّ الشاعر حين يجعل السحابة تبكي لا يشبّه ولا يستعير؛ وإنّما يشخّص ويبثّ الحياة، والمشاعر في عنصر من عناصر الطبيعة، وسنرى المتأخّرين يضطربون إزاء هذه الاستعارة إضطراباً شديداً»[١].

وقد توقّف الجاحظ مراراً في كتابه «الحيوان» خاصّة في جزءيه: الرابع والخامس؛ ليكشف عن الدلالات الدقيقة للآيات؛ وليشير في ثنايا ذلك إلى ما فيها من استعارات، وتمثيلات، وتشبيهات، وكذلك صَنَع في تعليقه على بعض الأشعار. وقد أكثر من ذكر التشبيه بمعناه الاصطلاحي.

ومن الاستعارة أيضاً وهي عنده من باب المجاز، ذكر قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ اليَتامىٰ ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ ناراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[٢].

ثمّ قال: إنّها من باب المجاز، والتشبيه على شاكلة قوله تعالى: ﴿أَكّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾[٣].

وقد يقال لهم ذلك، وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة، ولبسوا الحلل، وركبوا الدوابّ؛ ولم ينفقوا منها درهماً واحداً في سبيل الأكل. وقد قال الله عزّوجلّ في تمام الآية: ﴿إِنَّما يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ ناراً﴾. وهذا مجاز آخر.

ويمضي فيقرن بالآية الكريمة بعض آيات آخرى من التنزيل، وبعض أشعار العرب، التي تجري مجراها في الاستعارة. ويعقب بقوله: «فهذا كلّه مختلف، وهو كلّه مجاز»[٤].

وهو يدخل الاستعارة التمثيليّة في المجاز أيضاً؛ إذْ يقول: «ونار تأتي على طريق المثل، لا على طريق الحقيقة»، كقول ابن ميّادة:

ونـاراهُ نـارٌ كـلِّ مُـدَفَّعٍ وأُخْرى يُصيب المجرمين سَعِيُرها[٥]

١. البلاغة تطوّر وتاريخ، ص٥٤؛ علم البديع (د. عبد الرزاق أبو زيد)، ص٢٤.
٢. النساء: ١٠.
٣. المائدة: ٤٢.
٤. الحيوان (للجاحظ)، ج٥، ص٢٥-٢٨.
٥. المصدر، ص١٣٣.

إنّ تعريف الجاحظ للاستعارة: بأنّها تسمية الشيء باسم غيره، إذا قام مقامه يعتبر المحاولة الأولى في تاريخ تعريف الاستعارة. لذلك لم يكن مانعاً، بل جامعاً كما يقول المناطقة فهو لا يمنع المجاز المرسل؛ لأنّه هو أيضاً تسمية الشيء باسم غيره ثقةً من القائل بفهم السامع، كما يدخل غير الاستعارة فيها كالأعلام المنقولة، أو أيّ نقل مبالغ فيه إلى درجة الالغاز والتعمية؛ ولذلك وجدنا الاستعارة عنده مختلطة بالمثل، والتشبيه، والمجاز، وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه[١].

٢. ابن قتيبة (ت ٢٧٤هـ):

يرى أنّ الاستعارة: وضع كلمة مكان أخرى؛ لعلاقة السببيّة أو المجاورة أو المشاكلة[٢]، فإذا كان الجاحظ قد عرّفها بقوله: «تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه»، فقد أخذ ابن قتيبة هذا المسمّى، وبيّن صلته باللفظ الأصلي واضعاً العلاقة بين الكلمة المجازيّة، والكلمة الحقيقة وإن كان أدخل أنواع المجاز الأخرى مع الاستعارة.

ولم يقف عند هذا التعريف، بل أتبعهُ بما يوضحه من آيات القرآن، بعد أنّ مهّدَ لذلك بالأمثلة الشعريّة والنثريّة.

كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ﴾[٣]. إذ قال: أي عن شدّة الأمر... وأصل هذا أنّ الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج الى معاناته والجدّ فيه شمّر عن ساق. فاستعيرت الساق في موضع الشدّة، وكقوله تعالى: ﴿وَلا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلا يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾[٥] إذ أفاد بأنّ الفتيل ما يكون في شقّ النواة. والنقير: النقرة في ظهرها. ولم يرد أنّهم لا يظلمون ذلك بعينه؛ وإنّما أراد أنّهم لا يظلمون في الحساب إذا حوسبوا، ولو بمقدار هذين التافهين الحقيرين.

---

١. قضية الإعجاز القرآني (د. عبد العزيز عرفة)، ص١٣٠؛ الصور البيانية، ص٣٤٧.

٢. تأويل مشكل القرآن، ص١٠٢.

٣. القلم: ٤٢.

٤و٥. النساء: ١٢٤.

وذكر في أمثلتها ـ أيضاً ـ قول رؤبة بن العجاج:

وَجَـفَّ أنـواءُ الربـيع المُـرْتَزَقْ واشْتَنّ أعرافَ السَّفا على القِـيَقْ[١]

أي جَفَّ البَقْلُ.

وقول مُعّود الحكماء:

إذا سَقطَ السَّماءُ بـأرضِ قَـوْمٍ رَعَـيْناه وإن كـانُوا غِـضابا[٢]

فَعَدّ السماء المستعمل في المطر بعلاقة السببيّة، أو المجاورة؛ استعارة.

وكذلك ذكر قولهم: ضحكت الأرض إذا أنبتت، لأنّها تبدي عن حسن النبات، وتتفتّق عن الزهر، كما يَفْتر الضاحك عن الثّغر، ومَثَّلَ لها بقول الأعشى:

يُضاحِكُ الشَّمْسَ منها كَوْكَبُ شَرِقٌ مُـؤزَّرٌ بِـعَمِيم النَـبْتِ مُكْـتَهِلُ[٣]

أراد أنّه يدور معها، ومضاحكته إيّاها حسن له ونضرة.

وواضح فإنّ العلاقة بين الإنبات والضحك المشابهة. وقد قال علماء البلاغة بأنّه: إذا كانت العلاقة في المجاز المشابهة جاءت الاستعارة، وإذا كانت غير المشابهة جاء المجاز المرسل. ومن ثمّ كانت الاستعارة عند ابن قتبة مختلطة بأنواع المجاز الأخرى.

ولعلّ السبب في هذا الخلط ـ فيما يعتقده البعض ـ حرصه على التمثيل لكلّ ما ورد في تعريفه، ويحتمل أن تكون الاستعارة غير متميّزة في ذهنه، كما كانت عند سلفه الجاحظ، وممّا يؤيّد الاحتمال الأخير ويقوّيه أنّنا وجدنا ابن قتيبة يطلقها على التشبيه جاعلاً من الاستعارة قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ﴾[٤]. بزعم أنّ المرأة والرجل يتجرّدان ويجتمعان في ثوب واحد، ويتضامان، فيكون كلّ واحد

١. القيق: يريد قيقاءَةٍ كأنّه أخرجه علىٰ جمع قيقةٍ. وهو صوت الدجاجة إذا دعت الديك للسِّفاد. انظر: مشكل تأويل مشكل القرآن، ص١٠٢؛ الصناعتين، ص٢٧٦؛ وفيه: أنواء السحاب.

٢. المصدر؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص٢٦١؛ ديوان الأدب، ج ٤، ص٤٧؛ المخصّص، ج ٧، ص١٩٥؛ لسان (العرب)؛ «سما»؛ المطوّل (تحقيق هنداوي)، ص٦٥٣؛ الإيضاح، ص٢٦٨.

٣. ديوانه؛ الصناعتين، ص٢٧٦. يضاحك الشمس: يدور معها، والشرق: الريان، والعميم: التامّ، والمكتهل: الذي انتهىٰ في التمام (هامش الصناعتين).

٤. البقرة: ١٨٧.

منهما للآخر بمنزلة اللباس[١].

وأحياناً يطلقها على الكناية، فنراه يمثّل للاستعارة بقوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَلاتَنْهَرْهُما﴾[٢]، ويعلّق علىٰ هذه الآية بقوله: أي لا تستثقل شيئاً من أمرهما، وتضيق به صدراً. ولا تغلظ لهما والناس يقولون لما يكرهون ويستثقلون: «أفٍّ له»[٣].

مع أنّه كناية كما هو واضح. وعلى الرغم من ذلك فابن قتيبة قد خطا بالاستعارة خطوات إذ وضّح المستعار له والمستعار منه في قوله تعالى: ﴿أَوَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَجَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي ٱلنَّاسِ﴾[٤].

فيقول: أي: كان كافراً فهديناه، وجعلنا له إيماناً يهتدي به... فاستعار الموت مكان الكفر، والحياة مكان الهداية، والنور مكان الإيمان[٥].

٣. المبرّد (ت ٢٨٥هـ):

يريد بالاستعارة نقل اللفظ من معنى إلى معنى من غير أن يُقَيّد هـذا النـقل، أو يشترط له شروطاً، ويتّضح ذلك من تعليقه على قول الراعي:

يـــانعمها ليـــلةً حـــتّى تَـــخَوَّنها داعٍ دعا في فُروعِ الصُبْحِ شَحّاجُ[٦]

يقول: «وشحّاج إنّما هو استعارة في شدّة الصوت، وأصله للبغل، والعرب تستعير بعض الألفاظ للبعض» وقال أيضاً: «هذه أشعار اخـترناها مـن أشـعار المـولدين حكيمة مُستحسنة يُحتاج إليها للـتمثل؛ لأنّـها أشكـل بـالدهر، وتسـتعار ألفـاظها في المخاطبات وفي الخطب والكتب»[٧]. ومن هذين النـصّين نـرى أنّـه يسـتعمل الاستعارة بمعنى النقل، فالشاعر استعار كلمة «شحّاج» لشدّة الصوت، وأصله للبغل

---

١. تأويل مشكل القرآن، ص١٠٧.
٢. الإسراء: ٢٣.
٣. تأويل مشكل القرآن، ص١١١.
٤. الأنعام: ١٧.
٥. تأويل مشكل القرآن، ص١٠٦.
٦. رغبة الآمل علىٰ الكامل، ج ٣، ص١٤٣-١٤٦.
٧. الكامل، ج ١، ص٣٣٣.

على رأي المبرّد[١].

والمبرّد في ذكره الاستعارة لم يقصد عدّها من البديع أو البيان، وإنما أراد أنّ ألفاظاً أوعبارات أو أبياتاً اجتازت معناها، وموضعها الأصلي، واستُعْمِلت في معنى أو موضع آخر، ولكنّه كسابقيه لم يُشِر إلى العلاقة بين المعنيين، كما لم يبيّن الغرض الذي من أجله يتمّ هذا النقل[٢].

٤. ابن المعتزّ (ت٢٩٦هـ):

لم يعرّف الاستعارة تعريفاً دقيقاً يميّزها عن المجاز بشتّى أنواعه، وإنّما كان ذلك لطبيعة منهجه الأدبي التأريخي الذي سعى في ضوئه إلى البرهان، على أنّ فنون البديع لم يبتدعها الشعراء المجدّدون من أمثال: بشّار، ومسلم، وأبي نؤاس ومن تقيّلهم وسلك سبيلهم، بل جرت به أفانين اللغة العربيّة منذ سالفات عهودها[٣].

بل عرّفها بقوله: «هي استعارة الكلمة لشيء لم يعرّف بها من شيء قد عرّف بها».

فوضع لاستعمال الكلمة فيما لم يعرّف بها من المدلول قيوداً من العرف اللغوي، والذوق السليم، والأصالة العربيّة، فرسم بذلك للاستعارة مدارها تعريفاً واستعمالاً.

ومن الأمثلة التي ضربها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُما جَناحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾[٥].

وقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾[٦].

وكذلك ساق شواهد من الأحاديث النبويّة الشريفة، وكلام الصحابة، وأشعار

---

١. الصحيح أنّه حقيقة ـ أيضاً ـ في الحمار والغراب، ولذا قال ابن سيدة: «والشحّاج والشحيج صوت البغل والحمار والغراب إذا أسنّ».

٢. الصور البيانية، ص٢٥٠-٢٥١.

٣. البلاغة والتطبيق، ص٣٤٤.

٤. آل عمران: ٧.

٥. الإسراء: ٢٤.

٦. مريم: ٤.

الجاهليّين والإسلاميّين، وكلام المحدثين: المنثور، والمنظوم.

منها قوله النبيّ ﷺ: «غُلِبَ عليكُم داءُ الأُمم الذين من قبلكم الحسد، والبغضاء، وهي الحالقة؛ حالقة الدين لا حالقة الشعر»[١].

وقول الإمام عليّ ؏: «العِلْمُ قُفْلٌ مفتاحَهُ السؤال»[٢].

وقول زهير بن أبي سلمىٰ:

إذا لَقِحَتْ حَـرْبٌ عَـوانٌ مُـضِرَّةٌ ضَرُوسٌ تُهِرُّ الناسَ أنيابُها عُصْلُ[٣]

وقول لبيد:

وغداةِ ريحٍ قد كَشَـفْتُ و قِـرَّةٍ إذْ أصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمالِ زِمَامُها[٤]

وتكاد أن تكون جميع الشواهد من باب الاستعارة المكنيّة؛ لأنّها كانت موضع نقاش بين المحافظين من اللغويّين والشعراء، وبـين مـن يـنزعون نـحو التـجديد المسرف.

ويتمّ «باب الاستعارة» بذكر عيوبها، أو المعيب منها، ويقع العـيب فـيها عـنده لغرابتها، أو عدم لياقتها للمعنى، أو عدم استساغة الذوق لها.

يقول: وهذا وأمثاله من الاستعارة ممّا عيب من الشعر والكلام وإنّما تخبر بالقليل ليعرف فيتجنب، قال المهلب لرجل من الأزد مـتى أنت؟ قـال: أكـلت مـن حـياة رسول‌الله ﷺ سنتين. فقال أطعمك الله لحمك، وقال عبيد الله بن زياد يوماً وكانت فيه لكنة: «افتحوا سيفي» يريد سلّوه[٥].

---

١. كتاب البديع، ابن المعتز، ص ٤.

٢. كتاب البديع، ابن المعتز، ص ٥.

٣. المصدر، ص ٥؛ ديوان زهير، ص١٠٣ (دار الكتب المصرية). لَقِحت: اشتدت، وعوانٌ: ليست بأولىٰ، قد قـوتل فيها مرّة. وضروس: عضوض سيئة الخُلُق. تُهِرُّ الناس: تصيّرهم يهرّونها، أي: يكرهونها. وعُصْلٌ: كالحة معوجّة.

٤. الإيضاح، ص ٢٣٤، والبيت في ديوانه، ص ٣١٥ وروايته:

وغداةَ ريـحٍ قـد وزعت وقـرّةٍ قد أصبحت بيدِ الشمال زِمامُها

نهاية الأرب، ج ٧، ص ٤٩؛ شرح المعلقات (للأنباري والنحاس)؛ المصباح، ص١٣٣؛ المطول، ص٦٠٩؛ الصناعتين، ص ٣١٤؛ أسرار البلاغة، ص ٤٣؛ الموازنة، ص ٢٧؛ الوساطة، ص ٣٥؛ دلائل الاعجاز، ص١٠٦. وزعت: كففت. قرّة: شدة البرد. زمامها: أمرها؛ اذ جعل للغداة زماماً، وللشمال يداً تتحكّم بزمام الغداة.

٥. البديع، ص ٢٣٠.

فذلك الأزدي في قوله: «أكلت من حياة رسول الله ﷺ سنتين» شطّ بتعبيره هذا وخالف الحسّ اللغوي فيما أُثر عنه من التعبير عن المعاصرة والمصاحبة، وكذلك عبيد الله بن زياد لم يجار سنن العربيّة في التعبير عن المنازلة بالسيوف، فعبّر عن جردها للقتال بما عُرِفَ عن غيرها من الأشياء التي تغلق ويوضع عليها الغطاء.

ومن الأمثال الشعريّة التي يقع فيها العيب قول الطائي:

فَضَرَبْتَ الشتاءَ في أخْدَعيه ضَرْبَةً غادَرَتْهُ عَوْداً رَكُوبا[1]

على الرغم من أنّ أبا تمّام صاحب مذهب جديد، ومن حقّه أن يُجدّد، وأن يقترح من الأدوات ما يريد، وكان يحسن بابن المعتزّ أن يخضع لهذا المذهب الجديد، وأن يعرف أنّ هذا نوع هو نوعٌ آخر في الاستعارة، ليس هو الاستعارة المألوفة. وكان من الممكن أن يسمّيه اسماً جديداً لا يتّصل بالاستعارة، كما فعل البلاغيّون المتأخّرون؛ إذْ سمّوه «الاستعارة المكنيّة» على نحو ما نعرف في كتب البلاغة العربيّة.

والبيت بدون شكّ طريف؛ إذ صور انتصار أبي سعيد الثغري في بعض معاركه مع الروم وقد تراكمت الثلوج، جاعلاً الشتاء بوعوثة ثلوجه[2]، فرساً جامحاً، وجعل انتصار أبي سعيد فيه، كأنّه ضربة سدّدت إليه فقضت على جموحه وشراسته، وجعلته سهل القياد ذلولاً. ولكن ابن المعتزّ وتابعه في ذلك الآمدي ـ كما سنرى قريباً ـ لم يعجب بالبيت؛ لأنّ فيه الاستعارة المكنيّة، التي يرى فيها خروجاً على عمود الشعر العربي. وكان صنيع أبي تمّام هذا محور حملة شديدة عليه حملها النقّاد المحافظون.

٥. الرّمّاني (ت٣٨٦هـ):

بحث الاستعارة بحثاً دقيقاً وهي عنده:

«تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة»[3].

---

١. البديع، ص ٣٤؛ الصناعتين، ص ٣٠٤؛ ديوانه، ص٢٧. الأخدعان: عرقان في موضع الحجامة، والعود: البعير المسنّ.

٢. وعوث الشتاء بثلوجه: تعسّر سلوكه لغلظته، والوعوث: الشدّة والشرّ.

٣. النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٥.

وفرّق بينهما وبين التشبيه بأنّ الكلمات فيه تظلّ لها معانيها الحقيقيّة، بخلاف الكلمات في الاستعارة؛ فإنّها تدلّ على ما لم توضع له في اللغة.

وأركان الاستعارة عند الرمّاني، ثلاثة:

١. المستعار منه: وهو المعنى المنقول عنه، أو المعنى الأصلي.

٢. المستعار له: وهو المعنى المنقول إليه، أو المعنى الفرعي.

ويسمّى المستعار منه، والمستعار له طرفي الاستعارة. وهذان الطرفان لا يذكران معاً، بل يحذف أحدهما دائماً، بحيث لا يحتاج إليه في التركيب الكلامي.

٣. المستعار: وهو اللفظ الدالّ على المعنى المنقول عنه. فاللفظ المستعار لابدّ له من حقيقة دالّة على معناه في أصل الوضع.

وحقيقته أصل واستعماله في المعنى المجازي فرع. وهذا النقل أو الاستعمال لغرض فنّي هو البيان الذي لا تقوم الحقيقة به؛ إذ لو قامت به لكانت أولى ولم تجز الاستعارة كقول امرئ القيس في صفة الفرس: «قيد الأوابد» والحقيقة فيه «مانع الأوابد» من الذهاب والآفات، و«قيد الأوابد» استعارة لها؛ لأنّ القيد من أعلىٰ مراتب المنع عن التصرّف، فكانت أبلغ وأحسن، فكلّ استعارة لابدّ لها من حقيقة، ولابدّ من بيان لا يفهم بالحقيقة[1].

ثمّ أخذ يوضح جمال الاستعارة في القرآن الكريم، ويحلّلها تحليلاً رائعاً فقد مثّل لها بقوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنا إِلىٰ ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً﴾[2]. وسلك في بيان بلاغتها مسلكاً لم نره عند السابقين، فعمد إلى بيان اللفظ المستعار، وهو عنده لفظ «قدمنا»، وأوضح بأنّ حقيقته هي «عمدنا» ثمّ يقرّر أنّ «قدمنا» أبلغ من «عمدنا»؛ لأنّ لفظ «قوم» يدلّ على أنّه عاملهم معاملة القادم من سفر؛ وجعل إمهاله لهم بمنزلة الغائب عنهم، ثمّ قَدِمَ فرآهم على خلاف ما أمرهم. وفي هذا تحذير من الاغترار بالإمهال، ثمّ في النهاية يوضح الجامع، فيقول: «والمعنى الذي

---

١. المصدر، ص٨٦؛ وردت «قيد الأوابد» في بيت شعر لامرئ القيس:

وَقَدْ اغتدي والطيرُ في وكناتها ... بمنجردٍ قيد الأوابد هَيْكَل

٢. الفرقان: ٢٣.

يجمعها العدل؛ لأنّ العمد إلى إبطال الفاسد عدل».

وأمّا ﴿هَبَاءً مَنْثُوراً﴾، فبيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسّة إلى ما تقع عليه، أي أنّ المعنى الذهني وهو هنا «لا شيء» أصبح ظاهراً مكشوفاً يدرك بحاسّة البصر في شكل ذرّات متناثرة في الهواء[1].

ويقول في قوله تعالى: ﴿أَتاها أَمْرُنا لَيْلاً أَوْ نَهاراً فَجَعَلْناها حَصِيداً كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالأَمسِ﴾[2].

أصل الحصيد للنبات، وحقيقته مهلكة، والاستعارة أبلغ، لما فيه من الإحالة على إدراك البصر.

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَداعِياً إِلَى اللّهِ بِإِذْنِهِ وَسِراجاً مُنِيراً﴾[3].

السراج هاهنا مستعار وحقيقته مبيّناً، والاستعارة أبلغ اللإحالة على ما يظهر بالحاسّة.

ثمّ يمضي في بيان وتوضيح بقيّة الآيات التى حشدها على هذا النحو بما لا يدع مجالاً لمستزيد[4]، وكلّ ما قاله فى الاستعارة انتفع به عبد القاهر، وغيره من البلاغيّين انتفاعاً واسعاً.

إلّا أنّه أدخل بعض أمثلة الكناية في قسم الاستعارة، كقوله تعالى: ﴿وَلَمّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾[5]. قال: هذا مستعار وحقيقته ندموا لما رأوا من أسباب الندم، إلّا أنّ الاستعارة أبلغ؛ للاحاطة فيه على الإحساس؛ لما يوجب الندم بما سقط فى اليد، فكانت حاله أكشف فى سوء الاختيار لما يوجب من الوبال[6].

وكذلك أدخل المجاز المرسل فى قسم الاستعارة فى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُكِسُوا

١. انظر: قضية الإعجاز القرآني، ص ٣٣٠.
٢. يونس: ٢٤.
٣. الأحزاب: ٤٦.
٤. قضية الإعجاز القرآني، ص ٣٣١.
٥. الأعراف: ١٤٩.
٦. النكت في الإعجاز القرآني، ص ٩٤.

عَلىٰ رُؤُسِهِمْ﴾[١] قال: حقيقته أطرقوا للمذلّة عند لزوم الحجّة إلّا أنّه بولغ فى العبارة بجعلهم، كالواقع على رأسه؛ للحيرة بما نزل به[٢].

٦. ابن وهب:

تحدّث ابن وهب عن الاستعارة، فقال[٣]: «وأمّا الاستعارة، فإنّما احتيج إليها فى كلام العرب؛ لأنّ ألفاظهم أكثر من معانيهم. وليس هذا فى لسان غير لسانهم فهم يعبّرون عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة، ربّما كانت مفردة له، وربّما كانت مشتركة بينه وبين غيره، وربّما استعملوا بعض ذلك فى موضع بعض على التوسّع والمجاز، فيقولون: إذا سأل الرجل الرجل شيئاً فبخل به عليه «لقد بَخَّله فلان». وهو لم يسأله ليبخل، إنّما سأله ليعطيه، لكن البخل لمّا ظهر منه عند مسألته إيّاه جاز في توسّعهم، ومجاز قولهم أن ينسب ذلك إليه.

ومنه قول الشاعر: «فلِلْموت ما تَلِدُ الوالدةُ».

والوالدة إنّما تطلب الولد؛ ليعيش لا ليموت. لكن لمّا كان مصيره إلى الموت جاز أن يقال: للموت ولدته.

ومثله في القرآن: ﴿وَإِذا قَرَأْتَ ٱلْقُرْآن جَعَلْنا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لايُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ حِجاباً مَسْتُوراً * وَجَعَلْنا عَلىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِى آذانِهِمْ وَقْراً﴾[٤].

وذلك لأنّهم حجبوا قلوبهم عن فهمه، وصدفوا بأسماعهم عن تدبّره، فجاز أن يقال على المجاز والاستعارة: إنّ الذى تلا ذلك عليهم جعلهم كذلك. والدليل على ما قلناه أنّ حقيقة الأمر أنّهم هم الفاعلون لذلك دون غيرهم قول الله ـ عزّوجلّ ـ فى موضع آخر:

﴿وَإِنِّى كُلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصابِعَهُمْ فِى آذانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْا ثِيابَهُمْ

---

١. الأنبياء: ٦٥.
٢. النكت في الإعجاز القرآني، ص٩٤.
٣. البرهان في وجوه البيان، ص١٤٢.
٤. الإسراء: ٤٥ـ٤٦. انظر: البرهان في وجوه البيان، ص١٤٣.

وَأَصَرُّوا وَٱسْتَكْبَرُوا ٱسْتِكْبَاراً﴾[١].

٧. الآمدي (ت ٣٧٠هـ):

تعرّض للاستعارة في معرض حديثه عن شعر أبي تمّام؛ إذ قال: «وإنّما استعارت العرب المعنى لما ليس هو له، إذا كان يقاربه، أو يناسبه أو يشبهه في بعض أحواله. أو كان سبباً من أسبابه، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذى استعيرت له وملائمة لمعناه»[٢].

ويبيّن في مكان آخر متى تستعار اللفظة لغير ما هي له، فقال: «وإنّما تستعار اللفظة لغير ما هي له، إذا احتملت معنى يصلح لذلك الشيء الذى استعيرت له، ويليق به؛ لأنّ الكلام مبنى على الفائدة في حقيقته ومجازه، وإذا لم تتعلّق اللفظة المستعارة بفائدة في النطق، فلا وجه لاستعارتها»[٣].

ثمّ ناقش استعارات أبي تمّام غير ملاحظ أنّه قد أدخل في حيّز الاستعارة ماسمّاه العرب فيما بعد بالاستعارة المكنيّة. وأنّ هذا النوع من الاستعارة يختلف عن الاستعارة القائمة على التشبيه؛ إذ هو جعل وخلق وتجسيد ونقل لعناصر الطبيعة، وللمعاني من عالمها إلى العالم الحيّ وهو الذى تسمّيه البلاغة المعاصرة بالتشخيص.

وقبل أن يسوق الآمدي استعارات أبي تمّام القبيحة بنظره رأى أن يعرض طائفة من الاستعارات الجيّدة التي يستحسنها. ومردّ إعجابه بها واستحسانه لها قربها، ووضوح الشبه بين المستعار له والمستعار منه، نحو قول امرئ القيس:

فَقُلْتُ لَهُ لَـمّا تَـمَطّىٰ بِـصُلْبِهِ   وأَرْدَفَ أَعْجَازاً وَنَاءَ بِكَـلْكَلِ[٤]

إذ قصد وصف أحوال الليل الطويل، فذكر امتداد وسطه، وتثاقل صدره؛ للذهاب

---

١. نوح: ٧.

٢. الموازنة بين أبي تمام والبحتري، ج ١، ص ٢٥٠.

٣. المصدر، ص ١٩١.

٤. ديوانه، ص ١٨؛ الإيضاح، ص ٢٢٤؛ المقاصد النحوية، ج ٤، ص ١٢٧؛ لسان العرب «كلل»، نقد الشعر، ص ١٧٥. تمطّىٰ: طال، أو تمدّد وتطاول بصلبه الأرداف. ناء: نهض، الكلكل: الصدر والجمع كلاكل.

والانبعاث. وترادف إعجازه وأواخره شيئاً فشيئاً. وهذا عند الآمدي منتظم؛ لجميع نعوت الليل الطويل على هيئته. وذلك أشدّما يكون على من يراعيه، ويترقّب تصرّمه. فلمّا جعل له وسطاً يَمْتَد، وأعجازاً مرادفة للوسط، وصدراً متثاقلاً في نهوضه؛ حَسُن أن يستعير للوسط اسم الصلب، وجعله متمطّياً من أجل امتداده؛ لأنّ «تمطّى» و «تمدّد» بمنزلة واحدة. وصلح أن يستعير للصدر اسم الكلكل من أجل نهوضه. وهذه أقرب الاستعارات من الحقيقة؛ لشدّة ملاءمة معناها لمعنى ما استعيرت له.

وقول أبي ذؤيب:

وَإذا المَنيّةُ أَنْشَبَتْ أظْفارَها   ألفَيْتَ كُلَّ تَمِيمةٍ لا تَنْفَعُ[1]

فلمّا كانت المنيّة؛ إذا نزلت بالإنسان خالطته، صحَّ أنْ يقال: نشبت فيه. وحسن أنْ يستعار لها اسم الأظفار؛ لأنَّ النشوب قد يكون بالظفر.

وقول طفيل الغنوي:

وَجَعَلْتُ كُوري فَوْقَ ناجِيةٍ   يَقْتاتُ شَحْمَ سَنامِها الرَّحْلُ[2]

فيعقّب على هذه الاستعارة بقوله: «لمّا كان شحم السَنام من الأشياء التى تقتات، وكان الرحل أبداً ينتقص منه ويذيبه، كان جعله قوتاً للرحل من أحسن الاستعارات وأليقها. وعلى هذا جاءت الاستعارات فى كتاب الله تعالى كقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْباً﴾[3].

لمّا كان الشيب يأخذ في الرأس، ويسعى فيه شيئاً فشيئاً يحيله إلى غير حاله الأولى، صار كالنار التى تشتعل فى جسم من الأجسام، فتحيله إلى النقصان والاحتراق.

---

١. أشعار الهذليين، ص ٨؛ الإيضاح، ص ٢٣٥؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص ١١٣؛ المطوّل، ص ٨٨؛ الإشارات والتنبيهات، ص ٢٢٨؛ المفتاح، ص ٤٧٧؛ نقد الشعر، ص ١٧٧. المنيّة: الموت، انشبت: علقت. التميمة: التعويذة.

٢. الإيضاح، ص ٢٢٢؛ العمدة، ج ١، ص ٤٦٩؛ الموازنة، ج ١، ص ١٥؛ شعر طفيل الغنوي، ص ٦٣؛ اللسان «قوت» وهو بلا نسبة؛ تهذيب اللغة وتاج العروس «قوت»؛ نقد الشعر، ص ١٧٦. وسيأتي شرح هذا البيت مفصّلاً في الاستعارة الخاصيّة أو «الغريبة» من هذا الكتاب.

٣. مريم: ٤.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ فَإِذا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾[١]. لمّا كان انسلاخ الشيء من الشيء هو أن يتبرّأ منه، ويتزيّلَ منه حالاً فحالاً، كالجلد عن اللحم وما شاكلها؛ جعل انفصال النهار عن الليل شيئاً فشيئاً حتّى يتكامل الظلام انسلاخاً.

وكذلك قوله عزوجل: ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذابٍ﴾[٢]. لمّا كان الضرب بالسوط من العذاب استعار للعذاب سوطاً.

ثمّ عدّ من الاستعارات القبيحة قول أبي تمّام:

فضربْتَ الشتاءَ في أخدعيه ضَرْبةً غادرتهُ عوداً ركوبا

وهذا البيت ذكره ابن المعتزّ بين أمثله الاستعارة المعيبة[٣].

وكما رأينا فإنّ ابن المعتزّ هو الذى حمل ـ لأوّل مرّة ـ على تشخيص أبي تمّام، ومبالغته فيه؛ إذ رآه يكثر من الاستعارة المكنيّة، ويغرب فيه إغراباً لم يعرف لشاعر من قبله. وبذلك وجد نقّاد أبي تمّام هذا الجانب فى شعره.

وعلى الرغم من أنّ الآمدي قد ذكر بيت أبي تمّام السابق ضمن أمثلة الاستعارة القبيحة؛ إلّا أنّه يقول: «فأمّا قوله: فضربت الشتاء فى أخدعيه فإنّ ذكر الأخدعين ـ على قبحهما ـ أسوغ لأنّه قال: ضربة غادرته عوداً ركوباً. وذلك أنّ العَوْدَ المسنّ من الإبل والبعير أبداً يُضْرب على صفحتّى عنقه فيذلّ، فقربت الاستعارة ها هنا من الصواب قليلاً»[٤].

ونجد الدكتور مندور يلتمس العذر للآمدي فى حديثه عن الاستعارة، فيقول: «الواقع أنّ الحدّ بين الاستعارة الجميلة والاستعارة القبيحة دقيق. وابن المعتزّ نفسه لم يتعدّ فى كتابه تعريفها بقوله: «هي استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها» ثمّ أورد أمثلة للاستعارات الحسنة وأمثلة للقبيحة دون أن يحللّها أو يظهر

١. يس: ٣٧.
٢. الفجر: ١٣.
٣. البديع، ص٣٤.
٤. الموازنة، ج ١، ص٢٥٥.

وجه قبحها أو جمالها.

ثمّ جاء الآمدي من بعد، فأشار إلى أنّ: «للاستعارة حدّاً تصلح فيه. فإذا جاوزته فسدت وقبحت... فإنّ حدود الاستعارة معلومة»[١]، ولكنّنا لا ندري من علم بتلك الحدود. وكلّما نجده في كتابه لا يعدو إلّا إشارات عامّة.

«وفي الحقّ أنّ مشكلة كهذه لا يمكن أن توضع لها قواعد، ولا أدلّ على ذلك من أنّه على الرغم من محاولات علماء البيان لا يزال المرجع النهائي حتّى اليوم هو الذوق، الذي طال مِرانُهُ بالنظر في أقوال الشعرا المجيدين».

ويقول الدكتور شوقي ضيف: «والآمدي مخطئ في هذه القاعدة التي وضعها للاستعارة، ذلك أنّه أدخل في حيّز الاستعارة ما سمّاه العرب بالاستعارة المكنيّة، وكان أرسطو يسميّه «وضع الشيء تحت العين»، أي بثّ الحياة والحركة فيه، وتسمّيه البلاغة الغربيّة الحديثة باسم «التشخيص» وهو ينفصل عن الاستعارة القائمة على التشبيه؛ إذْ هو جَعْلٌ، وخَلْقٌ، وتجسيمٌ ونَقْلٌ لعناصر الطبيعة وللمعانى من عالمها إلى العالم الحيّ المتحرّك، ولابدّ أن نلاحظ أيضاً أنّ أبا تمّام صاحب مذهب جديد. وأنّ من حقّه أن يخرج على التقاليد السابقة في الاستعارة، وإذا كان القدماء لم يكثروا مثله من التشخيص، فمن حقّه أن يكثر كما تشاء له ملكته التصويريّة»[٢].

والحقّ أنّ حملة الآمدي على الاستعارات المكنيّة عند أبي تمّام أساسها ابن المعتزّ وحملته عليه.

. وكان يحسن بالآمدي وأمثاله من أصحاب البلاغة العربيّة أنْ يخضعوا لهذا المذهب الجديد. وأن يعرفوا أنّ هذا هو نوع آخر في الاستعارة ليس هو الاستعارة المألوفة. ومهما يكن فإنّ الآمدي يعدّ المسؤول ـ إلى حدّ ما بعد ابن المعتزّ ـ عن إقحام هذا الجانب التصويرى من جوانب الشعر في باب الاستعارة؛ إذ تبعه البلاغيّون يدخلونه فيها غير ملاحظين أنّه لا يقوم على تشبيه وإنّما يقوم على

---

١. النقد المنهجي عند العرب، ص١٣٣.

٢. انظر: البلاغة تطور وتاريخ، ص١٣٠-١٣١.

تجسيم، وتشخيص للمعاني، ولعناصر الطبيعة.

٨. القاضي عليّ بن عبد العزيز الجرجاني (ت٣٦٦هـ):

ويعرّف عليّ بن عبد العزيز الاستعارة بقوله: «إنّما الاستعارةُ ما اكتُفي فيها بالاسم المستعار عن الأصل، نقلت العبارة في مكان غيرها» ثمّ بيّن مدارها وقطبها الذي تنجذب إليه بقوله: «وملاكها تقريب الشَّبَه، ومناسبةُ المستعار له للمستعار منه، وامتزاجُ اللفظ بالمعنى حتّى لا يوجدَ بينهما منافرة، ولا يتبيّن في أحدهما إعراض عن الآخر».

لاحظ أنّ البعض يخلط بين الاستعارة وبين التشبيه البليغ، فقال: «وربّما جاءَ من هذا الباب ما يظنُّه الناس استعارةً، وهو تشبيه أو مَثَل، فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكر أنواعاً من الاستعارة، عدّ فيها قول أبي نؤاس:

الحـبُّ ظَهْرٌ أنْتَ راكِبُهُ   فإذا صَرَفْتَ عِنانَهُ انْصَرَفا[١]

ولست أرى هذا وما أشبهه استعارة، وإنّما معنى البيت أنّ الحبّ مثل ظَهْر أو الحبّ كظَهْرٍ تُديرهُ كيف شئتَ إذا ملكتَ عِنانه، فهو إمّا ضرب مَثَلٍ، أو تشبيه شيء بشيء[٢].

وعليّ بن عبد العزيز يلتقي هنا بالآمدي التقاءً واضحاً؛ إذ يرى لزوم ظهور المناسبة البيّنة بين المستعار له والمستعار منه، ويقول: إنّ ملاكها الشبه. وكانوا قبله يخلطون أحياناً، فيُدخِلون فيها صوراً من المجاز المرسل، وكأنّه يحاول إخراج هذه الصور.

٩. أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ):

عرّف الاستعارة وبيّن أغراضها، فقال: «هي نقل العبارة عن موضع استعمالها في

١. الوساطة، ص٤١. يشبه الحبّ بالظهر وذلك لسيطرتك عليه، فإنّه يمكنك أنْ تصرف الحبّ عن قلبك، كما يمكنك أن تصرف الظهر الذي تركبه إلىٰ حيث تشاء.
٢. الوساطة، ص٤١.

أصل اللغة إلى غيره لغرض. وذلك الغرض إمّا أن يكون شرحاً للمعنى، وفضل الإبانة عنه أو تأكيده أو للمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه. وهذه الأوصاف موجودة في الاستعارة المُصِيبة.

ولو لا أنّ الاستعارة المصيبة تتضمّن ما لا تتضمّنه الحقيقة من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالاً»[1].

فنراه قد تأثّر بابن المعتزّ في تعريفه للاستعارة، وأربى عليه بتبيين أغراضها التي يتوخّاه المستعير، وبين فضلها على الحقيقة. وإذا كان ابن المعتزّ قد جعلها أوّل فنون البديع الخمسة الأساسيّة التي بنى عليها الشَّطْر الأَكبر من كتابه، كذلك جعلها أبو هلال أَوَّل فنون البديع عنده.

ثمّ تكلَّمَ عن الاستعارة التي وردت في كلام العرب[2] والنبيﷺ والصحابة والأعراب، وفي أشعار المتقدّمين[3] وهو في كلّ ذلك إنّما يتابع ابن المعتزّ. وقد فطن العسكري إلى أنّ التشبيه ليس من البديع، فجعله باباً مستقلاً من أبواب البلاغة. وجعل الاستعارة أوّل باب البديع مع قرب أحدهما من الآخر، ومع أنّ بعضَ الاستعاراتِ تشبيهٌ، وبعض التشبيهات استعارة، والاستعارة منتزعها التشبيه - لا محالة - بالاجماع الذي لا ينقده عقل، ولا ذوق، ولا اطّلاع[4].

وقد تحدّث أرسطو عن الاستعارة في أكثر من موضع في كتابه الخطابة ممّا حدىٰ بالعسكري، إحالت ما قاله عنها في كتاب الشعر بقوله: «التشبيه الاستعارة» وذلك أنّه قليل الاختلاف عنها. فعندما يقول الشاعر عن رجل: «انطلق الأسد» يكون تشبيهاً.

وأمّا عندما يقول: «انطلق هذا الأسد»، فيكون هذا استعارة[5].

---

١. الصناعتين، ص٢٦٨.

٢. المصدر، ص٢٧٥ ومابعدها.

٣. المصدر، ص٢٨٢.

٤. أبو هلال العسكري ومقاييسه البلاغية، ص٢٠٣.

٥. الخطابة، ص١٩٥ ومابعدها، انظر: أبو هلال العسكري ومقاييسه البلاغية، ص٢٠٣؛ النقد المنهجي عند العرب، ص٤٠.

وكلام ارسطو مع هذا هو أساس ما عرف في البلاغة الاصطلاحيّة، فالاستعارة أصلها التشبيه، أو كما يقول علماء البلاغة العربيّة: الاستعارة مجاز علاقته المشابهة.

وقد خلط غير واحد من علماء البلاغة ومنهم العسكري بين الاستعارة والتشبيه جاعلين بعض التشبيهات استعارات، وبعض الاستعارات تشبيهات[١]، كقول الوأوأ الدمشقي:

وأسْبَلَتْ لُؤلُؤاً مِنْ نَرْجِسٍ وَسَقَتْ

وَرْداً وعَضَّتْ على العُنّابِ بالبَرَدِ[٢]

إذ عدّوه من التشبيه التامّ مع أنّه ليس من التشبيه في شيء وإنّما هو من الاستعارة؛ لكون المشبّه فيه محذوفاً، والمذكور طرفاً واحداً من طرفي التشبيه، وهو المشبّه به: اللؤلؤ، والنرجس، والورد، والعنّاب، والبرد. وهذه كلّها استعارات[٣].

وقد نحا بعض أهل البلاغة هذا المنحى الخاطئ، فَعَدّوا التشبه المضمر الأداة استعارة؛ لأنّ التشبيه ـ في نظرهم ـ إنّما يتميّز بالأداة. ولذا فهم يرون أنّ المفهوم من قولنا «زيد أسد»، مثل المفهوم من قولنا: «لقيت الأسد»، و «زارني الأَسد». فإذا كان مفهومهما واحداً في المبالغة في المجاز فإذا قضيت بكون أحدهما استعارة، وجب أن يكون الآخر كذلك من غير تفرقة بينهما[٤].

وقد رأينا اعتراض القاضي الجرجاني سابقاً[٥].

وقد أنار إمام البلاغة ـ عبد القاهر ـ هذه القضيّة، وأوضح الفرق بين التشبيه

---

١. الصناعتين، ص ٢٧٠، وكذلك تجد الخلط عند ابن فارس في كتابه الصاحبي (في باب الاستعارة)، ص ١٧٤.

٢. دلائل الإعجاز، ص ٣٩٦ و ٣٩٨؛ وديوانه، ص ٨٤ وفيه: فأمطرت...؛ الصناعتين، ص ٢٥١.

اللؤلؤ والنرجس والورد والعنّاب والبرد مستعارة للدمع والعين والخد والأنامل، والثغر مستعارة للفم استعارة تصريحيّة.

٣. يقول عبد القاهر الجرجاني: «من الممكن نظريّاً أن تجيء بالشبّه صريحاً، فتقول: فأسبلت دمعاً كأنّه اللؤلؤ بعينه. من عين كأنّها النرجس حقيقة» ولكن هذه الطريقة تلغي الفاعليّة التي جاء عليها النشاط الاستعاري، ولا تستطيع أن تجد فيها آية مزيّة خاصّة، ولذلك يقول عبد القاهر: إنّ طريقة الشاعر في إثبات الشبه في مثل هذا البيت هي التي أضافت إلى قوّة الاستعارة. انظر: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، ص ٢٨٢؛ أسرار البلاغة، ص ٣٤٥.

٤. انظر: النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٩.

٥. انظر: الجرجاني القسم الرابع من هذا الكتاب، الفقرة «٨».

والاستعارة، كما سيأتي تفصيله.

ونلاحظ أنّ أبا هلال عنون هذا الفصل باسم «الاستعارة والمجاز».

ولم يعرض للمجاز بتحديد، كما عرض للاستعارة. ولم يدر في كلامه حديث عن المجاز إلّا قوله: «ولابدّ لكلّ استعارة ومجاز من حقيقة» وهي أصل الدلالة على المعنى في اللّغة[1]، كقول إمرئ القيس:

وَقَدْ أَغْتَدِي والطَّيْرُ في وَكُنَاتِها بِمُنْجَرِدٍ قَيْدِ الأَوَابِدِ هَيْكَلِ[2]

والحقيقة «مانع الأوابد» من الذهاب والإفلات، والاستعارة أبلغ؛ لأنّ القيد من أعلى مراتب المنع عن التصرّف؛ لأنّك تشاهد ما في القيد من المنع، فلست تشكّ فيه وللعين فضل على ما سواها من الحواسّ، فالاستعارة أخرجت ما لا يُرى إلى ما يرى.

ويفهم من صنيع أبي هلال أنّ الاستعارة والمجاز عنده كلمتان مترادفتان.

وذكر العسكري أنّه لابدّ من معنى مشترك بين المستعار والمستعار منه. والمعنى المشترك بين «قيد الأوابد» و «مانع الأوابد»، هو الحبس، وعدم الإفلات[3].

وأسلوب التشبيه البليغ عند أبي هلال العسكري محتمل للاستعارة والتشبيه على اختلاف التوجيه ويدلّ على ذلك قوله في توجيه قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ﴾[4].

معناه أنّ الرجل يماسّ المرأة وزوجته تماسهُ. والاستعارة أبلغ لأنّها أدلّ على اللصوق وشدّة المماسّة. ويحتمل أن يقال: «إنّهما يتجرّدان ويجتمعان في ثوب واحد ويتضامّان؛ فيكون كلّ واحد منهما للآخر بمنزلة اللباس، فيجعل ذلك تشبيهاً بغير أداة التشبيه»[5].

والعبارة الأخيرة هي نصّ ما ذكره ابن قتيبة ـ كما رأينا سابقاً ـ ولم يكن صنيع

---

١. الصناعتين، ص ٢٧٠.
٢. ديوانه، ص ٥١.
٣. الصناعتين، ص٢١٧.
٤. البقرة: ١٨٧.
٥. الصناعتين، ص ٢٧٠.

أبي هلال سوى التوجيه الذي تجلّى هنا.

١٠. الشريف الرضي (ت٤٠٦):

ألّف كتابين في المجاز: أحدهما: تلخيص البيان في مجازات القرآن. والثاني: المجازات النبوية. تناول في الأوّل مجازات القرآن الكريم مرتبة آية آية وسورة سورة.

وقد أتبع الآية عادة بقوله: «هذه استعارة» ويجري الاستعارة على الطريقة الحديثة. ولكنّه لا يقصد بها الاستعارة التي تتفرّع عن التشبيه، كما أنّه تكلّم عن المجاز. ولا يقصد به المجاز اللغوي المصطلح عليه في علم البيان. وإنّما يطلق كلمة المجاز على معنى أعمّ يشمل المجاز العقلي، واللغوي، والتشبيه جملة.

وعلّل اختياره هذا المنحى بقوله: «أمّا بعد، بعض الإخوان جاراني وذكر ما يشتمل عليه القرآن من عجائب الاستعارات، وغرائب المجازات، التي هي أحسن من الحقائق معرضاً، وأنفع للعلّة معنىً ولفظاً، وأنّ التي وقعت مستعارة لو أوقعت في موقعها لفظة الحقيقة لكان موضعها نابياً بها، ونصابها قلقاً بمركّبها؛ إذ كان الحكيم سبحانه لم يورد ألفاظ المجازات لضيق العبارة عليه؛ ولكن لأنّها أجلى في أسماع السّامعين، وأشبه بلغة المخاطبين»[١].

وعلى الرغم من أنّ كلا الكتابين هما بحث تطبيقي عامّ تتكرّر فيه كلمات الاستعارة، والكناية، والمجاز دون قصد إلى تحرير الفروق بين أنواع تلك الصور البيانيّة ـ وقد يكون مرجع ذلك إلى أنّ أنواعها ودقائقها لم تكن قد حرّرت في عصره ـ إلّا أنّه بيّن فيهما كثيراً من غرائب آيات القرآن، والأحاديث النبويّة. وأوضح من غوامض أسرار التنزيل، ويسّر فهم عجائب معانيه، وكشف عن بدائع متشابهاته، وأبان عن لطائف تأويله، وعبّر عن سرّ إعجازه، وأُصول براعته، وجواهر كلامه، وأعاد للصورة البيانيّة رونقها، وبهاءها، الذي عهدناه عند الرمّاني. فخدم العربيّة

١. تلخيص البيان، ص ١.

والقرآن، وفنون اللغة.

ويبدي الشريف الرضي في عرضه لمجازات القرآن واستعاراته لَفتات قيمة حول النظم القرآني، وبراعته في اختيار الكلمات، ووضعها في مكانها اللائق بها.

فيقول في قوله تعالى: ﴿أُولـٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدىٰ فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ وَما كانُوا مُهْتَدِينَ﴾[١]: «وهذه استعارة المعنى أنّهم استبدَلوا الغيّ بالرشاد، والكفر بالإيمان، فخسرت صفقتهم، ولم تربح تجارتهم. وإنّما أطلق سبحانه على أعمالهم اسم التجاره؛ لما جاء في أوّل الكلام بلفظ الشري؛ تأليفاً لجواهر النظم، وملاحمة بين أعضاء الكلام»[٢].

وهو ينظر إلى الاستعارة وحدها في بيان جمال الآية، بل ينظر إلى الكلمات الأخرى التي تشتمل عليها الآية. يقول في قوله تعالى: ﴿ما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النّارَ﴾[٣]: وهذه استعارة، كأنّهم إذا أكلوا ما يوجب العقاب بالنار؛ كان ذلك المأكول مشبّهاً بالأكلّ من النار. وقوله سبحانه: ﴿فِي بُطُونِهِمْ﴾ زيادة معنى وإن كان كلّ آكل إنّما يأكل في بطنه، وذلك أنّه أفظع سماعاً وأشدّ إيجاعاً. وليس قول الرجل للآخر: إنّك تأكل النار مثل قوله: إنّك تُدخِل النارَ في بطنك[٤].

والشريف الرضي في عرضه للاستعارات لا ينسى أن يوازن بينها وبين الحقيقة. كما فعل الرمّاني وتابعه أبو هلال. يقول في قوله تعالى: ﴿رَبَّنا أَفْرِغْ عَلَيْنا صَبْراً﴾[٥]: إنّها استعارة كأنّهم قالوا: أمطرنا صبراً، واسقنا صبراً، وفي قوله «أفرغ»، زيادة فائدة على قوله: «أنزل»؛ لأنّ الإفراغ يفيد سعة الشيء، وكثرته، وانصبابه[٦].

ويقول أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَالرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ﴾[٧]: وهذه

---

١. البقرة: ١٦.
٢. تلخيص البيان، ص ٤.
٣. البقرة: ١٧٤.
٤. تلخيص البيان، ص٨.
٥. البقرة: ٢٥٠.
٦. تلخيص البيان، ص ١٠.
٧. آل عمران: ٧.

استعارة والمراد بها المتمكّنون في العلم؛ تشبيهاً برسوخ الشيء الثقيل في الأرض الخوانة، وهو أبلغ من قوله «والثابتون في العلم».

فنراه يوضح جمال الاستعارة ويحلّلها تحليلاً رائعاً، ويبيّن مواطن أسرار بلاغتها. ففي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُ ٱلدَّارَ وَالإِيمانَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾[١].

يقول: وهذه استعارة؛ لأنّ تبوّءَ الدار هو استيطانها والتمكن فيها. ولا يصحّ حمل ذلك على حقيقته في الإيمان. فلابُدّ إذن من حمله على المجاز، والاتّساع. فيكون المعنى أنّهم استقرّوا في الإيمان كاستقرارهم في الأوطان. وهذا من صميم البلاغة، ولباب الفصاحة. وقد زاد اللفظ المستعار ههنا معنى الكلام رونقاً. ألا ترى كم هو الفرق بين قولنا: «استقرّوا في الإيمان»، وبين قولنا: «تبوّءُوا الإيمان». وأنا أقول أبداً: «إنّ الألفاظ خَدَمٌ للمعاني؛ لأنّها تعمل في تحسين معارضها، وتنميق مطالعها»[٢]. فنسبة التبوُّء إلى الإيمان ـ باعتبار جعله مستقرّاً ومتوطّناً ـ على سبيل الاستعارة المكنيّة التخييليّة.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنّا جَعَلْنا فِى أَعْناقِهِمْ أَغْلالاً فَهِىَ إِلَى الأَذْقانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ * وَجَعَلْنا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدّاً وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدّاً فَأَغْشَيْناهُمْ فَهُمْ لايُبْصِرُونَ﴾[٣].

قال: «وهاتان استعارتان. ومن أوضح الأدلّة على ذلك أنّ الكلام كلّه في أوصاف القوم المذمومين، وهم في أحوال الدنيا دون الآخرة... فكأنّ ذلك وصف لماكان عليه الكفّار عند سماع القرآن من تنكيس الأذقان، وَلَيّ الأعناق، ذهاباً عن الرشد، واستكباراً عن الانقياد للحقّ، وضيق صدورهم بما يرد عليهم من صوادع البيان، وقوارع القرآن ... وصف تكارههم للإيمان، وتضايق صدورهم لسماع القرآن بقوم عوقبوا، فجذبت أعناقهم بالأغلال إلى صدورهم، مضمومة إليها أيمانهم. ثمّ رفعت رؤوسهم؛ ليكون ذلك أشدّ لإيلامهم، وأبلغ في عذابهم ... وكذلك المعنى السدّ، المجعول بين أيديهم ومن خلفهم إنّما هو تشبيه بمن قصر خطوه،

---

١. الحشر: ٩.
٢. تلخيص البيان، ص٣٢٣. وهذا الرأي سبق عبد القاهر به في نظرية النظم التي توسّع الأخير فيها.
٣. يس: ٧ـ٨.

وأخذت عليه طرفه...»[١].

وقد أوضحنا ذلك مفصّلاً في باب الاستعارة التمثيليّة.

وكذلك يدلّنا الرضي على الاستعارات التي تبرز المعقولات في صورة المحسوسات؛ فتجعلها ملموسةً ومشاهدةً، كما في قوله تعالى: ﴿فَنَبَذُوهُ وَراءَ ظُهُورِهِمْ﴾[٢].

إذ قال: «وهذه استعارة». والمراد بها أنّهم غفلوا عن ذكره، وتشاغلوا عن فهمه، يعني الكتاب المنزل عليهم؛ فكان كالشيء الملقى خلف ظهر الإنسان، ولا يلتفت إليه فينظره[٣].

وتعرّض لبعض الاستعارات التي تفيد المعنى الكثير بالقليل من اللفظ، كقوله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيا النّاسَ جَمِيعاً﴾[٤].

قال الشريف الرضي: «و «أحيا» هنا إستعارة؛ لأنّ إحياء النفس بعد موتها لا يفعله إلّا الله تعالى. وإنّما المراد من استبقاها وقد استحقّت القتل، أو استنقذها وقد أشرفت على الموت فجعل سبحانه فاعل ذلك بها، كمحييها بعد موتها؛ إذ كان الاستنقاذ من الموت. كالإحياء بعد الموت»[٥].

ومن لفتاته القيّمة نحو النظم القرآني عرضه للاستعارة في قوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلى ٱلباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَلَكُم الوَيْلُ مِمّا تَصِفُونَ﴾[٦].

إذ يقول: «وهذه استعارة؛ لأنّ حقيقة القذف من صفات الأشياء الثقيلة، التي يرجم بها كالحجارة وغيرها. فجعل سبحانه إيراد الحقّ على الباطل بمنزلة الحجر الثقيل، الذي يرض ما صكّه، ويدمغ ما مسّه. ولمّا بدأ تعالى بذكر قذف الحقّ على

١. تلخيص البيان، ص١٧٩–١٨٠. لَيّ: مصدر لوى.

٢. آل عمران: ١٨٧.

٣. تلخيص البيان، ص١٧.

٤. المائدة: ٣٢.

٥. تلخيص البيان، ص٢٣.

٦. الأنبياء: ١٨.

الباطل وفّى الاستعارةَ حقّها، وأعطاها واجبها؛ فقال سبحانه: «فيدمغه»، ولم يـقل: فيذهبه ويبطله؛ لأنّ الدمغ إنّما يكون عن وقوع الأشياء الثقال، وعلى طريق الغلبة والاستعلاء. فكأنّ الحقّ أصاب دماغ الباطل فأهلكه. والدماغ مـقتل. ولذلك قـال سبحانه من بعده ﴿فَإِذا هُـوَ زاهِقٌ﴾، والزاهق: الهالك[١].

ومن خلال عرضه للاستعارات لم يفرّق بينها وبين بقيّة أنواع المـجازات، فـمن جملة ما أطلق فيه الاستعارة على المجاز المرسل مايلي هي:

١. في قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنا وَجَعَلْنا لَهُمْ لِسانَ صِدْقٍ عَلِـيّاً﴾[٢].

إذ قال: وهذه استعارة. والمراد بذكر اللسان هنا ـ والله أعلم ـ الثـناء الجـميل، الباقي في أعقابهم، والخالف في آثارهم. والعرب تقول: جاءني لسان فـلان يـريد مدحه أو ذمّه. فلمّا كان مصدر المدح والذم عن اللسان عبّروا عنهما باسم اللسان. وإنّما قال سبحانه: ﴿لِسانَ صِدْقٍ﴾ بـإضافة اللســان إلى أفـضل حـالاته، وأشـرف متصرّفاته؛ لأنّ أفضل أحوال اللسان أن يخبر صدقاً، أو يقول حقّاً.

وواضح أنّ استعمال لفظ «اللسان» مكان «الثناء الجميل» من المجاز المـرسل الذي علاقته الآلية، والمراد به الأمر الذي ينتج عن اللسان، فوصف بالصدق مبالغةً، كأنّه قيل: وجعلنا لهم ثناءً صادقاً، فتذكرهم الأمم كلّها إلى قيام الساعة ليس اللسان مملّاً.

٢. وفي قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّـهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[٣].

فقال: وهذه استعارة؛ لأنّ الحبّ هو ميل الطبائع، ولا يجوز على القديم تعالى.

والمعنى أنّه يريد إثابتهم في الآجل، وكرامتهم في العاجل. ومـعنى مـحبّتهم له تعالى أنّهم يريدون تعظيمه، ويقصدون تمجيده، ويقومون بلوازم طاعته، ووظـائف عبادته، مع أنّ محبّة الله لعبده هي إرادة الإثابة في الآجل، والكرامة في العاجل، فهو مجاز مرسل؛ إذ الحبّ سبب للثواب، فذكر السبب وأراد المسبّب.

---

١. تلخيص البيان، ص١٢٣.
٢. مريم: ٥٠.
٣. المائدة: ٥٤.

أمّا محبّة العبد، فهي بمعنى الطاعة، فهو أيضاً من المجاز المرسل لذكر السبب وإرادة المسبّب.

وكذلك فقد أطلق الاستعارة على المجاز العقلي في:

١. قوله تعالى: ﴿قُلْ بِئْسَما يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[١].

يقول: [وهذه] استعارة أخرى؛ لأنّ الإيمان على الحقيقة لا يصحُّ عليه النطق، فالأمر إنّما يكون بالقول... فأقام تعالى ذكر الأمر هنا مقام ذكر الترغيب والدلالة على طريق المجاز والاستعارة؛ إذ كان المرغَّبُ في الشيء والمدلول عليه قد يفعله كما يفعله المأمور، به والمندوبُ إليه[٢]، مع أنّ إسناد الأمر إلى الإيمان مجاز عقلي علاقته السببيّة.

٢. وقوله تعالى: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾[٣].

يقول: وهذه استعارة، وكان الوجه أن يقال: في عيشة مرضيّة. ولكنّ المعنى خرج على مخرج قولهم: شعر شاعر، وليل ساهر؛ إذا شعر في ذلك الشعر، وسهر ذلك الليل، فكأنّهما وصفا بما يكون فيهما لا بما يكون منهما، فبان أنّ تلك العيشة لمّا كانت بحيث يرضى الإنسان فيها حاله جاز أن توصف هي بالرضا، فيقال: راضية على المعنى الذي أشرنا إليه.

والحال أنّ إسناد «راضية» إلى ضمير «العيشة» على سبيل المجاز العقلي من إسناد المبني للفاعل إلى المفعول به.

٣. وقوله تعالى: ﴿وَإِنِّي أَخافُ عَلَيْكُمْ عَذابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ﴾[٤]. يقول: وهذه استعارة من وجهين: أحدهما: وصف اليوم بالإحاطة... والوجه الآخر: أنّ لفظ «محيط» هنا كان يجب أن يكون من نعت العذاب... (فـ) نقل نعت العذاب إلى نعت اليوم، مع أنّه مجاز عقلي علاقته الزمانيّة.

---

١. البقرة: ٩٣.

٢. تلخيص البيان، ص١١٧.

٣. القارعة: ٢١.

٤. هود: ٨٤.

وكذلك عدّ ما هو كناية استعارة، كما في.

١. قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾[١].

يقول: وهذه استعارة، ولا شيء على الحقيقة هناك سقط في أيديهم... والمعنى أنّ الأمر المخوف حصل في أيديهم من مجني ثمرة معاصيهم، فوجدوا وجدان من هو في يده. إذ كانت أيديهم في مكروهه.

والمتعارف عند علماء البيان. أنها كناية عن شدّة الندم.

٢. قوله تعالى: ﴿أَلا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ...﴾[٢].

يقول: وهذه استعارة؛ لأنّ حقيقة التثنّي لا تتأتّى في الصدور. والمراد بذلك ـ والله تعالىٰ أعلم ـ أنّهم يثنون صدورهم على عداوة الله ورسوله ﷺ، مع أنّه كناية عن الإعراض.

٣. قوله تعالى: ﴿فَتَوَلَّىٰ بِرُكْنِهِ وَقالَ ساحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾[٣].

يقول: وهذه استعارة. وقد قيل: المراد بها أعرض بجنوده الذين هم كالركن له، والحجاز دونه. وقد يسمّى أعوان المرء وأنصاره أركانه وأعماده؛ إذ كان بهم يصول، وإليهم يؤول. وقيل: أيضاً معنى ذلك فتولّى بقوّته وسلطانه، فإنّ ذلك كالركن له والمانع منه[٤]....

مع أنّ الركن كناية عن الجنود؛ لأنّهم كالركن له. وقد يسمّى أعوان المرء وأنصاره أركانه وأعوانه، إذ كان بهم يصول، وإليهم يؤول، أو كناية عن قوّته وسلطانه. فإنّ ذلك كالركن له والمانع منه ـ على حدّ قوله ـ.

٤. قوله تعالى: ﴿ما كَذَبَ الفُؤادُ ما رَأىٰ﴾[٥].

ويقول: وهذه استعارة. والمراد أنّ ما اعتقده القلب من صحّة ذلك المنظر الذي

---

١. الاعراف: ١٤٩.
٢. هود: ٥.
٣. الذاريات: ٣٩.
٤. تلخيص البيان، ص٣١٣-٣١٤.
٥. النجم: ١١.

نظره، والأمر الذي باشره لم يكن عن تخيُّلٍ وتوهُّمٍ، بل عن يقينٍ وتأمُّلٍ. فلم يكن بمنزلة الكاذب من طريق تَعَمُّد الكذب، ولا من طريق الشكوك والشُّبَه.

والحال أنّ الفؤاد كناية عن القوّة الواعية المدركة في الإنسان. وأنّ الكذب كما يطلق على القول والحديث الذي يلفظه الإنسان كذلك يطلق على خطأ القوّة المدركة.

وكذلك فقد جعل الأسلوب الذي اجتمع فيه ـ طرفا التشبيه ـ من قبيل الاستعارة. فيقول في قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً فَبُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[1]: وهذه استعارة. والمراد أنّه عاجلهم بالاستئصال والهلاك، فطاحوا كما يطيح الغثاء؛ إذا سال به السيل... والعرب يعبّرون عن هلاك القوم بقولهم: سال بهم السيل. فيجوز أن يكون قوله سبحانه: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً﴾ كنايةً عن الهلاك. كما كنّوا بقولهم: «سال بهم السيل» عن الهلاك.

والمعنى فجعلناهم كالغثاء الطافح في سرعة انجفاله، وهوان فقدانه.

أمّا في الكتاب الثاني: المجازات النبويّة، فقد جمع جملة من أحاديث الرسولﷺ التي اشتملت على كثير من الألفاظ اللغويّة الجزلة، والأساليب البلاغيّه العالية، والتي جمعت من التشبيهات والاستعارات والكنايات قدراً يرتفع بتحصيله شأن عالم البلاغة، فضلاً عن طالبها، ولم يتقيّد أيضاً ـ ككتابه الأوّل بما اصطلح عليه من تقاسيم علماء البلاغة لاحقاً.

ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «المُسْلِمُونَ تَتَكافَأُ دِماؤُهُم، وَيَسْعىٰ بِذِمَّتِهِم أدْناهُم، وَيُرَدُّ عليهم أقْصَاهمُ، وَهُمْ يَدٌ على مَنْ سِواهُم»[2].

فقولهﷺ: «وهم يَدٌ على مَنْ سواهم» استعارة ومجاز؛ ولذلك وجهان:

أحدهما: أن يشبّه المسلمون في التضافر والتآزُر والاجتماع والترافد، باليد الواحدة التي لا يخالف بعضها بعضاً في البَسْطِ والقَبْضِ والرَفْعِ والخَفْضِ والإبرامِ

---

١. المؤمنين: ٤١.

٢. سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٩٥؛ مسند أحمد، ج ١، ص ١٢٢؛ المجازات النبوية، (تحقيق الزيني)، ص ١٧؛ الكافي، ج ١، ص ٤٠٤.

والنَّقْضِ، فهو تشبيه بليغ، أو استعارة تصريحيّة.

والوجه الآخر: أن تكون اليد هاهنا بمعنى القوّة[١] على نحو المجاز المرسل[٢].

ومن ذلك قوله ﷺ: «إنَّ الإسْلامَ بَدَأَ غَرِيباً وَسَيَعُودُ غَرِيباً»[٣].

يقول: وهذا الكلام من محاسن الاستعارات وبدائع المجازات؛ لأنّه عليه الصلاة والسلام جعل الإسلام غريباً في أوّل أمره تشبيهاً بالرجل الغريب الذي قَلَّ أنصاره، وبعدت دياره.

وهذا من التشبيه البليغ على حَدِّ قولهم: بَدَتْ قمراً، أي بَدَتْ كالقمر في الحسن، وهنا يقال: بدأ الإسلام غريباً، أي كالشخص الغريب في تجاهله وعدم الاعتراف به ثمّ حذف وجه الشبه والأداة.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «الحِجَازُ قَطِيفَةُ الإيمان»[٤].

يقول: وهذه استعارة، والمراد بها أنّه يحيط بالإيمان، ويجمع شمله، ويضمّ أهله، كما تضمّ القطيفة، وهي الكساء الغليظ، جملة بدن الإنسان وإذا أشتمل بها ودخل فيها.

أي فيه استعارة تصريحيّة إذ شبّه الحجاز بالقطيفة بجامع الضمّ والجمع.

وقوله ﷺ لمّا تذاكر الناس أمر الطاعون وانتشاره في الأمصار والأرياف، فقال ﷺ «فإنّي أرْجُو ألّا يَطْلَعَ إلينا نِقابَها» إذ قال في شرحه: ويعني بالنقاب: نقاب المدينة. والنقاب: جمع نَقْب، وهو الطريق إلى الجبل. وفي هذا الكلام استعارة حسنة؛ لأنّ النبي أقام هذا الداء المسمّى بالطاعون في تغلغله إلى البلاد المنيعة، وذهابه بالأعلاق الكريمة مقام الجيش المغير الذي يهجم على الحصون والديار... ومن أحسن التمثيل وأوقع التشبيه أن تشبّه أسباب الموت وطوارق الدهر بالجيش المهاجم، وقوله ﷺ:

---

١. المجازات النبوية (تحقيق الداية)، ص١٢.

٢. انظر: نسيم الرياض، ج ١، ص ٤١٠؛ حاشية البيضاوي (للشهاب الخفاجي)، ج ٦، ص١٨٢.

٣. المجازات النبوية (تحقيق الزيني)، ص٣٢، أخرجه الترمذي في سننه، ح ٢٦٣١، وأخرجه مسلم في صحيحه، ج ١، ص ٨٠، ح ١٤٥ ـ ١٤٦.

٤. المجازات النبوية، ص١١٦؛ و(تحقيق الزيني)، ص ١٢٥.

«ألاّ يطلع إلينا نقابها» وهو يريد نقاب المدينة، ولم يجر لها ذكر من الفصاحة العجيبة؛ لأنّه أقام علم المخاطبين بها مقام تصريحه بذكرها[١].

وكان أبو الفتح بن جنّي يسمّي هذا الجنس شجاعة الفصاحة؛ لأنّ الفصيح لا يكاد يستعمله إلّا وفصاحته جرية الجنان، غزيرة الموادّ.

١١. عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ):

ذكر عبد القاهر الاستعارة أوّلاً وقدّمها على التشبيه والمجاز ـ علىٰ الرغم من أنّ المجاز أعمّ من الاستعارة والتشبيه كالأصل فيها ـ منطلقاً من تقديره؛ لقيمتها الفنّيّة متوخيّاً تأصيل مفهومها، وتقسيمه لها إلى عدّة أقسام ممّا جعلها تحتلّ مكانة رفيعة بين فنون القول المجازي، فهي ـ عنده ـ «أَمَدُّ ميداناً، وأشدُّ افتتاناً، وأكثر جرياناً، وأعجب حسناً وإحساناً، وأوسع سعةً وأبعد غوراً، وأذهب نجداً في الصناعة وغوراً من أن تُجمَع شُعَبها وشعوبها، وتُحصَر فنونها وضروبها، نعم وأسحر سحراً، وأملأ بكلّ ما يملأ صدراً، ويُمنع عقلاً، ويؤنس نفساً، ويوفّر أُنساً...»[٢]، ويرى أنّها تفوق الجواهر في الشرف والفضيلة، وفيها من الأوصاف الجليلة محاسن لا تنكر، والفضيلة الجامعة فيها أنّها تبرز البيان أبداً في صورة مستجدّة تزيد قَدْرهُ نُبلاً، وتوجب له بعد الفضل فضلاً، وأنّك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها فوائد حتّى تراها مكرّرة في مواضعَ، ولها في كلّ واحد من تلك المواضع شأنٌ مفرد، وشرفٌ مفرد، وفضيلة مرموقة[٣].

ويقول ـ أيضاً ـ: «ومن خصائصها التي تذكر بها وهي عنوان مناقبها أنّها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ.. [إلى أن يقول]: فإنّك لترى بها الجماد حيّاً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخُرس مُبيّنةً، والمعاني الخفيّة بادية جليّة، وإذا

---

١. المصدر، ص ٢٤؛ (تحقيق الزيني)، ص ٣١؛ الفائق في غريب الحديث والنهاية في غريب الحديث والأثر مادتي: «طلع» و«نقب». الأعلاق: جمع علق وهو النفيس من كلّ شيء.

٢. أسرار البلاغة، ص ٤٠-٤١.

٣. المصدر، ص ٤٠-٤١.

انظرت في أمر المقاييس وجدتها ولا ناصر لها أعزّ منها، ولا رونق لها ما لم تزنها، وتجد التشبيهات على الجملة غير معجبة ما لم تكُنْها، إن شئت أرتك المعانَي اللطيفة التي هي من خبايا العقل، كأنّها قد جسّمت حتّى رأتها العيون، وإن شئت لطّفتِ الأوصاف الجسمانيّة حتى تعود روحانيّةً لا تنالها إلّا الظنون»[1].

وبهذا يكون قد كشف من خلال هذه النصوص عن فائدة الاستعارة وجمالها في إيضاح الفكرة وإبراز الصورة في أحسن مظهر مع التأكيد على أهمّ مقوّمات فنّ الصورة وهو التشخيص والتجسيم بمعناه الحديث إذ تتحوّل جميع ألوان الجماد إلى مخلوقات حيّة؛ مشيراً إلى بلاغة الاستعارة في إيجازها وبيانها، فلهذا كانت الاستعارة أبلغ في الدلالة على المعنى من الحقيقة، وهو بهذا كلّه لا ينسى الأثر النفسي للاستعارة وما تحدثه في السامع من متعة وما تجلبه له من أُنس وارتياح.

والاستعارة عنده عبارة عن «أن يكون للّفظ أصلٌ في الوضع اللغوي معروفٌ تدلّ الشواهد على أنّه اختصّ به حين وُضِع. ثمّ يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعارية[2]. وذلك «بادّعاء معنى الاسم للشيء لا نقل الاسم من الشيء»[3] فإذا أردت تشبيه شيء بشيء تركت الإفصاح بالتشبيه وجئت إلى اسم المشبّه به، فتُعيرُه المشبَّه، وتجريَهُ عليه؛ تُريد أن تقول: رايتُ رجلاً هو كالأسدِ في شجاعته، وقوّة بطشهِ سواء، فتدعُ ذلك وتقول: «رأيت أسداً». وضربٌ آخر من الاستعارة، وهو ما كان نحو قوله: «إذ أصبْحتْ بيد الشَّمال زِمامُها».

هذا الضرب وإن كان الناس يضمّونه إلى الأوّل حيث يذكرون الاستعارة، فليسا سواءً، وذاك أنّك في الأوّل تجعلُ للشيء الشيء ليس به، وفي الثاني تجعلُ للشيء الشيءَ له. تفسيرُ هذا أنّك إذا قلت: «رأيتُ أسداً». فقد ادّعيت في إنسان أنّه أسدٌ، وجعلتهُ إيّاه، ولا يكون الإنسان أسداً، وإذا قلت: «إذ أصبحت بيدِ الشَّمال زمامُها»

١. المصدر، ص٤١.
٢. أسرار البلاغة، ص٢٩.
٣. دلائل الإعجاز، ص٣٨٦.

فقد ادّعيت أنّ للشمال يداً. ومعلومٌ أنّه لا يكون للريح يد»[١].

ويقسّم الاستعارة أنواعاً من جهات عدّة: مرّةً حسب فائدتها، وأُخرى حسب اسميّتها أو فعليّتها، وتارةً حسب شكلها النحوي، وأُخرى حسب وجود الطرفين أو حذفه. فقسّم الاستعارة باعتبار الفائدة إلى قسمين: مفيدة، وغير مفيدة.

ثمّ تكلّم عن غير المفيدة، وذلك كأن يكون للشيء الواحد أسماء كثيرة، نحو وضع «الشفة» «للإنسان» و«المشفر» للبعير، و«الجحفلة» للفرس، وماشاكل ذلك من الفروق، فإذا استعمل الشاعر شيئاً منها في غير الجنس الذي وضع له فقد استعار منه، ونقله عن أصله، وجاز به موضعه، نحو قول أبي دؤاد جارية بن الحجاج الإيادي:

فَبِتْنا جُلُوساً لدَىٰ مُهْرِنا نُنزعُ من شفتيه الصفارا

فاستعمل الشفة في الفرس و هي موضوعة للإنسان، فإذا كان النقل في اللفظ بقصد الدلالة على العضو المعلوم فحسب، فالاستعارة هنا لاتفيد شيئاً، ولم يحصل فرق من جهة المعنى بين قوله: «من شفتيه» وقوله: من «جحفلتيه»؛ لوجود ذكر المهر؛ ولعدم القصد إلى تشبيه جحفلتي المهر بشفتي الإنسان[٢].

ويريد من هذا المجاز المرسل ويرى أن لافائدة في استعماله سوى التوسّع في اللغة وأوضاعها ولولا مجاملة عبد القاهر ومجاراته لسلفه، ورغبته عن التشدّد في مخالفتهم لما عدّها من الاستعارة، بل لضنَّ عليها بهذا الاسم[٣]، ولذلك يقول: «واعلم أنّ الواجب كان ألّا أعُدّ وضع الشفة موضع الجحفلة والجحفلة في مكان المشفر، ونظائره التي قدّمتُ ذكرها في الاستعارة، وأَضَنُّ باسمها أن يقع عليه، ولكن رأيتهم

١. المصدر، ص١٠٦.

٢. أسرار البلاغة، ص٣٠-٣١؛ وأنشد البيت ابن دريد في جمهرة اللغة، ج ٣، ص ٤٩٠ بغير عزو؛ وعن الجمهرة نقله الشيخ؛ وفي العباب في مادّة «صفر» ذكر اسم الشاعر.

٣. نظر الذين خلطوا بين النوعين في أصل اللغة باعتبار «ما يتعارفه الناس في معنىٰ العارية، وإنّها شيء حُوّل عن مالكه ونقل من مقرّه الذي هو أصل في استحقاقه إلىٰ ماليس بأصل [انظر: أسرار البلاغة، ص٣٦٩-٣٧٠] فأطلقوا علىٰ كلّ لفظ مستعمل في غير معناه الأصلي؛ استعارة ولم يراعوا عرف القوم في هذه الأمور وما اصطلحوا عليه من قَصْر الاستعارة علىٰ ماكان نقله نقل التشبيه للمبالغة.

قد خلطوه بالاستعارات وعَدُّوه مَعَدَّها، فكرِهْتُ التشدّد في الخلاف، واعتددت به في الجملة، ونبّهتُ على ضعف أمره بأن سمّيته استعارةً غير مفيدة[١].

ثمّ تكلّم عن الاستعارة المفيدة وهي التي تنبعث عنده عن التشبيه، ومثاله قولك: «رأيت أسداً»، أي رجلاً شجاعاً، و«بحراً» تريد رجلاً جواداً، و«بدراً» و«شمساً» تريد إنساناً مضيءَ الوجه متهلّلاً، فقد استعير اسم الأسد للرجل، ومعلوم أنّك أفدت بهذه ما لولاها لم يحصل لك، وهو المبالغة في وصف المقصود بالشجاعة، وإيقاعك منه في نفس السامع صورة الأسد في بطشه وإقدامه، وبأسه وشدّته، وسائر المعاني المركوزة في طبيعته ممّا يعود إلى الجرأة.

ويرى عبد القاهر أنّ هذه الاستعارة يكون لها في تركيبها الذهني ما هو كالدليل والحجّة التي يقطع معها بوجود الشيء، وبالتالي المزيّة والفخامة الملحوظة فيها ويحلّل القول: «رأيت أسداً» فالقائل هنا يتلطّف لما أراد إثباته للرجل من فرط الشجاعة حتّى يجعلها كالشيء الذي يجب له الثبوت والحصول، وكالأمر الذي نُصِبَ له دليلٌ يقطعُ بوجوده، وذلك أنّه إذا كان أسداً فواجبٌ أن تكون له تلك الشجاعة العظيمة[٢].

ويقسّم لفظ الاستعارة المفيدة إلى قسمين: اسم، وفعل.

أمّا الاسم: فإنّه يقع مستعاراً على قسمين: استعارة تصريحيّة، واستعارة مكنيّة، وإن لم يشر إلى التسمية، ولكنّه أشار إلى الأُولىٰ بقوله: «إن تنقل الاسم عن مسمّاه الأصلي إلى شيء آخر ثابت معلوم، فتجريه عليه، وتجعله متناولاً له تناول الصفة للموصوف، وذلك كقولك: «رأيت أسداً» وأنت تعني رجلاً شجاعاً، و«عنت لنا ظبية» وأنت تعني امراة.

وأشار إلى الثانية بقوله: أن يؤخذ الاسم عن حقيقته ويوضع موضعاً لايبيّن فيه شيء يشار إليه، كقول لبيد:

---

١. أسرار البلاغة، ص٣٧٣.
٢. دلائل الإعجاز، ص١٠٩-١١٠.

وَغَداةَ ريحٍ قَـدْ كَشَـفْتُ وَقِـرَّةٍ إذْ أصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمالِ زِمَامُها[١]

وذلك أنّه جعل للشمال يداً. وليس هناك مشار إليه يمكن أن تُجرى اليد عليه، كإجراء الأسد على الرجل في «رأيت أسداً»... ففي بيت لبيد ليس هناك ذات يُنصّ عليها، وترى مكانها في النفس، بل ليس أكثر من أن تخيّل إلى نفسك أنّ الشمال في تصريف الغداة على حكم طبيعتها، كالمدبّر المصرِّف لما زمامه بـيده... وذلك كـلّه لا يتعدّى التخيّل والوهم، والتقدير في النفس من غير أن يكون هناك شيء يُحَسُّ وذاتٌ تتحصّل فلكي يبالغ في تحقيق التشبيه أراد أن يُثبت للشمال يداً في تصريف الغداة، وحكم الزمام في استعارته للغداة حكم اليد في استعارتها للشمال، فـليس هناك إذاً مشار إليه يكون الزمام كناية عنه. ولكنه وَفّىٰ المبالغة شرطها من الطرفين، فجعل للغداة زماماً؛ ليكون أتمّ في إثباتها مُصَرَّفة، كما جعل للشمال يداً؛ ليكون أبلغ في تصييرها مُصَرِّفة[٢].

وفرّق بين النوعين بقوله: «إنّك إذا رجعت في الأوّل إلى التشبيه الذي هو المغزى من كلّ استعارة تفيد وجدته يأتيك عفواً... وإن رمته فـي القسـم الثـاني وجـدته لا يؤاتيك تلك المؤاتاة؛ إذ لا وجه لأنْ تقول: «إذ أصبح شيء مثل اليد للشمال» وإنّما يتراءى لك التشبيه بعد أن تخرق إليه ستراً، وتعمل تامّلاً وفكراً، وكذا فإنّ الشبه في القسم الأوّل وصف موجود في الشيء الذي اسـتعرت له. و اليـد ليست تـوصف بالشبه، ولكنّه صفة تكسبها اليد صاحبها، وتحصل له بها، وهي التصرّف على وجه مخصوص[٣].

وأمّا الاستعارة التي في الفعل، فهي التي تقع في مـصدره، فـفي مـثل: نـطقت الحال لا تكون الاستعارة في فعل نطق وإنّما هي في مـصدره، وهـو النـطق الذي

---

١. المصدر، ص١٠٦ و٣٨٦ و٤٠٥؛ أسرار البلاغة، ص٤٣. والبيت من معلّقة لبيد انظر: ديوانه، ص٣١٥؛ المصباح، ص١٧٨ (تحقيق هنداوي)؛ الإيضاح، ص٢٣٤؛الإشارات، ص١٨١؛ نهاية الإيجاز، ص٢٥٦؛ نهاية الأرب، ج٧، ص٥٧؛ شرح شواهد الكشاف، ص٥٢١.

٢. أسرار البلاغة، ص٤٣-٤٤.

٣. المصدر، ص٤٤ ومابعدها.

استعير للدلالة»[١].

وهذه الاستعارة قد تكون من جهة فاعلة، كما في المثال السالف. وقد تكون من جهة مفعولة، كما في قول ابن المعتزّ:

جُمِعَ الحَقُّ لَنا فـي إمـامٍ قَتَلَ البُخْلَ وأَحْيَا السَّماحا

فـ«قتل» و«أحيا»، إنّما صارا مستعارين بأن عُدّيا إلى البخل والسماح[٢].

وكان حريّاً بعبد القاهر أن لا يجعل في الأفعال استعارة؛ لأنّها لا تجري فيها إلّا إذا ذكر لازم المشبّه به مضافاً إلى المشبّه.

أو بعبارة أخرى إلّا إذا كان في الكلام استعارة مكنيّة؛ إذْ من الممكن أن يغضّ النظر في البيت عن الاستعارة في الفعل، وينظر إلى البخل و السماح اللذين أثبتت لهما صفتان من صفات الأشخاص.

وألقى عبد القاهر الحكم الفاصل بين التشبيه، والاستعارة بقوله:

«ليس كلّ شيء يجيء مشبّهاً به بكاف أو بإضافة، «مثل» إليه يجوز أن تسلط عليه الاستعارة و ينفذ حكمها فيه حتّى تنقله عن صاحبه، وتدّعيه للمشبّه على حدّ قولك: أبديت نوراً» تريد علماً، و«سللت سيفاً صارماً» تريد رأياً نافذاً».

وعلى ضوء ذلك، فإذا جرت في الكلام لفظة ذات قرينة، دالّة على تشبيه شيء بمعناها، فهو على وجهين:

□ **الأوّل**: أن لا يكون المشبّه مذكوراً و لا مقدّراً حتى لا يعلم من ظاهر الحال، إنّك أردته، كقولك: «عنت لنا ظبية» و أنت تريد امرأة، «ووردنا بحراً» وأنت تريد الممدوح.

و لا خلاف في أنّ هذا استعارة لا تشبيه.

□ **الثاني**: أن يكون المشبّه مذكوراً أو مقدّراً، وحينئذ فالمشبّه به إن كان خبراً أو

١. المصدر، ص٥٠.

٢. المصدر؛ انظر: ديوان ابن المعتز، ج ١، ص٤٦٨؛ المصباح، (تحقيق هنداوي)، ص١٧٩؛ نهاية الإيجاز، ص٢٤٤؛ المفتاح، ص٤٩٢؛ الطراز، ج ١، ص٢٣٨؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص١٤٧؛ والبيت من شواهد التلخيص و الإيضاح، ص٢٢٧.

في حكم الخبر، أو حالاً، أو صفة، أو مضافاً كلجين الماء، أو مبيّناً بالمشبّه صريحاً أو ضمناً، فإن كان كذلك كان خلقيّاً بأن تسمّيه تشبيهاً؛ لأنّ قصد التشبيه من هذا النحو لائحٌ، وكائنٌ من مقتضى الكلام، وواجبٌ من حيث موضوعه.

وذكر أنّ الاستعارة من شأنها أن تجري فيها الفضيلة، وأن تتفاوت تفاوتاً شديداً؛ لأنّها تعتمد على التشبيه الذي تختلف طرقه، فيقول: «وأنا أُريد أن أدرجها من الضعف إلى القوّة، وأبدأ في تنزيلها ثمّ بما يزيد في الارتفاع؛ لأنّ التقسيم إذا ارتفع في خارج من الأصل، فالواجب أن يبدأ بما كان أقلّ خروجاً منه، وأدنى مدىً في مفارقته»[1] وبعد هذا التسويغ لتقسيماته يفصّل القول في الجامع بين طرفي الاستعارة و هو ثلاثة أضرب:

● *الضرب الأوّل*: وهو أن يرى معنى الكلمة المستعارة موجوداً في المستعار له من حيث عموم جنسه على الحقيقة [أي أنّ الجامع بين طرفي الاستعارة يكون جنساً شاملاً لهما] إلّا أن لذلك الجنس خصائص ومراتب في الفضيلة والنقص والقوّة والضعف، فأنت تستعير لفظ «الأفضل» لماهو دونه، ومثاله استعارة الطيران لغير ذي الجناح إذا أردت السرعة، وانقضاض الكواكب للفرس إذا أسرع في حركته من علو... فالطيران و الانقضاض من جنس واحد من حيث الحركة على الإطلاق إلّا أنّهم نظروا إلى خصائص الأجسام في حركتها، فأفردوا حركة كلّ نوع منها باسم كقوله:

«وَطِرْتُ بِمُنْصُلي في يَعْملاتٍ»[2]

وهذا الأمر عند عبد القاهر ظاهر الاستقصاء في الدقّة العقليّة التي لاتخلّ بمبدأ التناسب العقلي، و المطابقة المادّيّة بين الأشياء التي تكبل الإبداع بقيد

---

١. اسرار البلاغة، ص٥٢-٥٣.

٢. اسرار البلاغة، ص٥٣. والبيت لمضرس بن ربعي الأسدي من أبيات كتاب سيبويه، ج ١، ص٢٥٥ وج ٢، ص ٤٠؛ الخصائص، ج ٢، ص٢٦٩؛ المقاصد النحوية، ج ٤، ص ٥٩١؛ خزانة الأدب، ج ١، ص٢٤٢؛ المنصف، ج ٢، ص٧٣. والمُنْصُل: السيف. واليعملات: جمع يعملة وهي الناقة القويّة علىٰ العمل. والمعنىٰ: لقد أسرعتُ بعقر نوقي بسيفي هبةً وتكرمةً للأضياف مع شدّة حاجتي إليهنّ لكوني مسافراً.

العرف اللغوي.

● *والضرب الثاني*: وهو أن يكون الشبه مأخوذاً من صفة موجودة في كلّ واحد من المستعار له والمستعار منه على الحقيقة، وذلك قولك: «رأيت شمساً» تريد إنساناً يتهلّل وجهه كالشمس، فهذا له شبه باستعارة «طار» لغير ذي الجناح، وذلك أن الشبه مراعىً في التلألؤ، وموجود في نفس الإنسان المتهلّل؛ لأنّ رونق الوجه الحسن مجانس لضوء الأجسام النيّرة[1].

والفرق بين هذا الضرب وبين الأوّل أنّ الاشتراك هاهنا في صفة توجد في جنسين مختلفين، مثل أنّ جنس الإنسان غير جنس الشمس، وكذلك جنسه غير جنس الأسد، وليس كذلك الطيران وجري الفرس؛ فإنّهما جنس واحد بلاشبهة، وكلاهما مرور وقطع للمسافة، وإنّما يقع الاختلاف بالسرعة... وذلك لا يوجب اختلافاً في الجنس[2].

● *والضرب الثالث*: وهو الصميم الخالص من الاستعارة، وحدّه أن يكون الشبه مأخوذاً من الصور العقليّة، وذلك كاستعارة النور للبيان والحجّة الكاشفة عن الحقّ، المزيلة للشكّ، النافية للريب، كما جاء في التنزيل من نحو قوله عزّوجلّ: ﴿وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ﴾[3] ... فإنّك لاتشكّ في أنّه ليس بين النور والحجّة ما بين الطيران الطائر وجري الفرس من الاشتراك في عموم الجنس؛ لأنّ النور صفة من صفات الأجسام محسوسةٌ، والحجّة كلامٌ، وكذا ليس بينهما وما بين الرجل والأسد من الاشتراك في طبيعة معلومة تكون في الحيوان، كالشجاعة، فليس الشبه الحاصل من النور في البيان والحجّة ونحوها إلّا أنّ القلب إذا وردت عليه الحجّة صار في حالة شبيهة بحال البصر إذا صادف النور، ووجّهت طلائعه نحوه، وجال في معارفه وانتشر، وانبثّ في المسافة التي يسافر طَرْفُ الإنسان فيها، وهذا كما تعلم شبه لست تحصل منه على جنس، ولا على طبيعة وغريزة، ولا على هيئة وصورة تدخل في

---

١. اسرار البلاغة، ص٥٨.

٢. اسرار البلاغة، ص٥٩.

٣. الاعراف: ١٥٦.

الخلقة، وإنّما هو صورة عقليّة[١].

ويبدي عبد القاهر اهتمامه وإعجابه بهذا النوع، و يعتبره أرقى الأنواع لـ«أنّ هذا الضرب هو المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها، ويتّسع لها كيف شاءت المجال في تفنّنها وتصرّفها، وهاهنا تخلص لطيفة روحانيّة، فلا يبصرها إلّا ذوو الأذهان الصافية، والعقول النافذة، والطباع السليمة، والنفوس المستعدّة لأن تعي الحكمة، وتعرف فصل الخطاب»

ثمّ ذكر أنّ لهذا النوع أساليب كثيرة، ومسالك دقيقة مختلفة يصعب حصرها إلّا أنّه قدّم أصولاً فيها[٢] وهي:

○ ***الأوّل***: أن يؤخذ الشبه من الأشياء المشاهدة والمدركة بالحواسّ على الجملة للمعاني المعقولة. فمثاله ما ذكرت لك من استعارة النور للبيان والحجّة، فهذا شَبَهٌ أُخذ من محسوس لمعقول، النور مشاهد محسوس بالبصر، والبيانُ والحجّةُ ممّا يؤديّه العقل من غير واسطة من العين أو غيرها من الحواسّ[٣].

○ ***والثاني***: أن يؤخذ الشبه من الأشياء المحسوسة لمثلها إلّا أنّ الشبه مع ذلك عقليّ، كقول النبيﷺ: «إيّاكُم وخَضْراءَ الدّمَنِ» فقد استعيرت خضراء الدمن للمرأة الجميلة تنبت في منابت السوء بجامع حسن الظاهر في رأي العين مع فساد الباطن. فالمرأة والنبات كلاهما جسم إلّا أنّه لم يقصد بالتشبيه لون النبات وخضرته، ولا طعمه، ولا رائحته، ولا شكله وصورته.. بل القصد شبه عقلي بين المرأة الحسناء في المنبت السوء، وبين تلك النابتة على الدمنة[٤].

○ ***والثالث***: أن يؤخذ الشبه من المعقول للمعقول، وأوّل ذلك وأَعَمُّهُ تشبيه الوجود

---

١. أسرار البلاغة، ص ٦٠.

٢. المصدر، ص ٦١.

٣. المصدر، ص ٦١.

٤. المصدر، ص ٦٢. والحديث في المجازات النبوية، ص ٤٢؛ الصناعتين، ص١٧٨؛ زهر الآداب، ج ١، ص ٢٣؛ مجمع الأمثال، ج ١، ص ٣٢؛ العمدة، ج ١، ص ٤٨١؛ النهاية «دمن». والدِّمن: جمع دِمْنَة وهي ما تُدَمِّنُهُ الابل من أبعارها وأبوالها، وتقدير المثل: إيّاكم أَخُصُّ بُنصحي وأُحَذِّرُكُم خضراء الدمن، وأدخل الواو ليعطف الفعل المقدّر على الفعل المقدّر.

من الشيء مرّة بالعدم، والعدم مرّة بالوجود:

أمّا الأوّل وهو تشبيه الوجود بالعدم، فعلى معنى أنّه لما قلّ في المعاني التي بها يظهر للشيء قدر، و يصير له ذكر، صار وجوده كلاّ وجود.

وأمّا الثاني، فعلى معنى أنّ الفاني كان موجوداً ثمّ فُقِدَ وعُدِمَ إلّا أنّه لمّا خلّف آثاراً جميلة تحيي ذكره، وتديم في الناس اسمه، صار لذلك كأنّه لم يعدم.

وأمّا ما عداهما من الأوصاف، فيجيءُ فيها طريقان:

أحدهما: تنزيل الوجود منزلة العدم، كقوله تعالى: ﴿أَوَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ﴾.. والقول الجامع في هذا أنّ تنزيل الوجود منزلة العدم إذا أُريد المبالغة في حدّ الشيء والوضع منه وخروجه عن أن يعتدّ به كقولهم: هو والعدم سواء، معروف متمكّن في العادات، وربّما دعاهم الإيغال والإسراف إلى أن يطلبوا بعد العدم منزلةً هي أدون منه حتّى يقعوا في ضرب من التهوّر، كقول أبي تمّام:

وأَنْتَ أَنْزَرُ مِنْ لا شَيءَ في العَدَدِ[1]

والطريق الثاني: أن يكون لأحد المعنيين شبه بالآخر في صفة معقولة، كقولهم: «لقي الموت» يريدون وصف الأمر بالشدّة والصعوبة والبلوغ في كونه مكروهاً إلى الغاية، ويريدون لقي الأمر الأشدّ المكروه، كالموت. فقد عبّروا هنا عن شدّة الأمر بالموت، واستعاروا لهذا الأمر الشديد من أجلها، والشدّة ومحصولها الكراهة موجودة في كلّ واحد من المستعار له والمستعار منه.

وإذا كنّا قد أطلنا الكلام عن عبد القاهر الجرجاني، فسببه أنّه أبرز فكرة الاستعارة في صورة جميلة، وأتبع ذلك بتقسيمات وتحليلات هامّة تدلّ على تعمّقه، والوصول إلى الفروق الدقيقة، والتمييز بين أُسلوب وأُسلوب.

ولكن ممّا يؤخذ عليه أنّ مفهوم الاستعارة عنده ما هي إلّا علاقات لغويّة تقوم على المقارنة شأنها في ذلك شأن التشبيه، ولكنّها تتمايز عنه بأنّها تعتمد على

---

١. ديوانه بشرح الخطيب التبريزي، ص ٣٥١. وهذا عجز البيت وشطره: أفيَّ تنظِمُ قَوْلَ الزورِ والفَنَدِ. وذكر صاحب الأغاني أنّه قالها في هجو عبد الصمد بن المعذّل (الأغاني، ج ١٣، ص ٢٧٩).

الاستبدال أو الانتقال بين الدلالات الثانية للكلمات المختلفة ... وأنّ المعنى لا يقدّم فيها بطريقة مباشرة، بل يقارن أو يستبدل بغيره على أساس من التشابه.

ولكنّ التحقيق أنّ الاستعارة الأصليّة لا تعني وجود طرفين متمايزين وإنّما يكون طرفاها متفاعلين كلّ منهما يتفاعل مع الآخر، ويفقد شيئاً من معناه الأصلي، ويكتسب معنىً جديداً نتيجة لتفاعله مع الطرف الآخر، داخل سياق الاستعارة المتفاعل بدوره مع السياق الكلّي للعمل الأدبي، وعبد القاهر لم يلتفت إلى هذه الناحية ـ على ما يبدو ـ ولم يشر إليها، وذلك أنّه ـ فيما يعتقده أحد الباحثين ـ قد شغل بالتقسيمات والتفريعات عن التحليل العميق لطبيعة العلاقة بين الطرفين، وكأنّه يفترض سلفاً أنّ التفاعل كائن ـ دون الإشارة الصريحة إليه ـ باعتبار أنّ نظريّة النظم تُعني عناية فائقة بوجود كثير من التفاعل بين كلّ مكونات السياق المجازيّة والمعنويّة حتّى تتجلّى الصورة الأدبيّة[١].

١٢. الزمخشري (ت٥٣٨هـ):

نال الزمخشري شهرةً واسعةً بسبب تفسيره الكشاف إذ استطاع أن يقدّم نموذجاً رائعاً ودقيقاً لتفسير القرآن. ساعده على ذلك حسّه المرهف، وعقله الثاقب، وأُسلوبه البليغ، وموهبته الراسخة، وعلمه في اللغة والنحو والصرف، متصرّفاً بأساليب النظم و النثر، يقيس الجمال البلاغي قياساً دقيقاً، وما ينطوي فيه من كمال وجلال. وهو أوّل من فرّق بين علمي البيان والمعاني، فقال: لا يتصدّى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق... إلّا رجل قد برع في علمين مختصّين بالقرآن، وهما:

علم المعاني، وعلم البيان، وتمهّل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنها أزمنة.

والحقُّ أنّ عبد القاهر الجرجاني كان يريد بالنظم علم المعاني، أي الأسلوب. وكان قد ردّد في كتابه أسرار البلاغة كلمة البيان، فجاء الزمخشري وأطلق علم

---

١. الصور البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، ج ٢، ص٥٣٢.

المعاني وعلم البيان على ما يطلقان عليه اليوم. وبهذا فصّل العلمين بعضهما عن بعض. لقد تمثّلت أفكار عبد القاهر الجرجاني في تفسير الزمخشري تمثّلاً واضحاً، فهو إضافة إلى إيمانه بأنّ المعرفة بالبلاغة، وأنماطها، وأساليبها لا تكشف فقط عن وجوه الإعجاز البلاغي في القرآن، بل تكشف أيضاً عن خفايا معانيه، وخبيئتها، وذخائرها المكنونة.

فقد استوعب كلّ ما كتبه عبد القاهر، وتشبّع بروحه، واتّجاهه البلاغي. وفي تفسيره خير دليل على مدى تطبيقه في كلّ ما اهتدى إليه عبد القاهر من قواعد المعاني والبيان. فقد اتّخذ الزمخشري من آي الذكر الحكيم أمثلة وشواهد يوضح بها كلّ قواعد عبد القاهر البلاغيّة، سواء ما اتّصل منها بعلم المعاني أو علم البيان.

ونحن نلقي ضوءاً علىٰ تفسيره، وفي بعض أماكن تعرّضه للاستعارة الواردة في التنزيل.

ففي قوله تعالى: ﴿أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ﴾[١].

قال: إنّ الضلالة، الجور عن القصد، وفقد الاهتداء. استعير للذهاب عن الصواب[٢].

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[٣]، أي استخلفناكم في الأرض بعد القرون التي أهلكناها؛ لننظر أتعملون خيراً أم شرّاً، فنعاملكم على حسب أعمالكم. والناظر هنا مستعار للعلم المحقّق، الذي هو العلم بالشيء الموجود. شبّه بنظر الناظر، وعيان المعاين في تحقّقه[٤].

ويتّضح من تعليقه على الآية الكريمة ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾[٥] أنّه لا يطلق الاستعارة إلّا على ما يصحّ أن تطلق عليه. فلابدّ فيها من حذف المشبّه، أو

١. البقرة: ١٦.
٢. الكشاف، ج ١، ص ٧٠.
٣. يونس: ١٤.
٤. الكشاف، ج ٢، ص ٣٣٣-٣٣٤.
٥. البقرة: ١٨.

المشبّه به؛ لأنّه يفترض سائلاً يسأل: هل يسمّى ما في الآية استعارةً؟

ويجيب على هذا بأنّ الحكم مختلف فيه. ولكن المحقّقين[١] على تسمية ما في الآية تشبيهاً بليغاً لا استعارة؛ لأنّ المستعار له مذكور وهم المنافقون. والاستعارة إنّما تطلق حيث يطوى ذكر المستعارله، ويجعل الكلام خلوّاً عنه، صالحاً لأن يراد به المنقول عنه، أو المنقول إليه لولا دلالة الحال، أو فحوى الكلام، كقول زهير:

لَدى أَسَدٍ شاكي السِّلاحِ مُقَذَّفٍ   لَـهُ لَـبَدٌ أَظْـفارُهُ لَـمْ تُـقَلَّمِ[٢]

وليس لقائل أن يقول: طوى ذكرهم عن الجملة بحذف المبتدأ. فانساق بذلك إلى تسميته استعارة؛ لأنّه في حكم المنطوق به.

نظيره قول من يخاطب الحجّاج:

أَسَدٌ عَلَيَّ و فـي الحُـرُوبِ نَـعَامَةٌ   فَتخاء تَـنْفُرُ مِـنْ صَـفِيرِ الصَّـافِرِ[٣]

وعرض للاستعارة المكنيّة في قوله تعالى: ﴿وَما يُضِلُّ بِهِ إِلّا الفاسِقِينَ* الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اَللّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ﴾[٤].

فقال: النقض: الفسخ، وفكّ التركيب. فإن قلت: من أين ساغ استعماله في إبطال العهد؟ قلت: من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة؛ لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين... ومن أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء

---

١. قال الشهاب الخفاجي في حاشيته على تفسير البيضاوي، ج ١، ص ٣٨١: والحاصل أنّه إذا ذكر الطرفان حقيقة أو حكماً، ففيه ثلاث مذاهب لأهل البيان:

ا) المحقّقون على أنّه تشبيه بليغ.

ب) ذهب بعضهم إلى أنّه استعارة، وهم الأقدمون بدليل صحّة الحمل.

ج) وآخرون إلى جواز الأمرين، كعبد اللطيف البغدادي في قوانين البلاغة.

٢. انظر: ديوانه، ص ٢٨؛ أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ص ٢٨٥؛ المصباح، ص ١٣٧؛ حسن التوسل، ص ١٣٢؛ الطراز، ج ١، ص ٢٣٢؛ أنوار الربيع، ج ١، ص ٢٥٤؛ الإيضاح، ص ٢٢٩؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص ١١٢؛ لسان العرب «قذف» و«مكن»؛ تاج العروس «قذف».

٣. الكشاف، ج ١، ص ٧٧-٧٨. المعنى: أي أنت كالأسد، ولا يصحّ استعارة عند الجمهور لنيّة ذكر المشبّه. الفَتَخ: لين وانفراج في الأصابع والأجنحة. والفتخاء: وصف منه. وتنفر: صفة نعامة، أي تفزع وتهلع خوفاً من أدنى صوت تسمعه. وصفها بغاية الضعف؛ ليدلّ على أنّ المشبّه كذلك. ثمّ وبّخه بقوله: هلا كرّرت على تلك المرأة في الحرب؟ وهلّا توقّف قلبك عن الخفقان والاضطراب كأنه في جناحي طائر؟ وهذا من التشبيه البليغ.

٤. البقرة: ٢٧.

المستعار ثمّ يرمزوا إليه بذكر شيء من روادفه، فينبّهوا بتلك الرَّمْزَة على مكانه. ونحوه قولك: شجاع يفترس أقرانه، وعالم يغترف منه الناس. لم تقل هذا إلّا وقد نبّهت على الشجاع والعالم بأنّهما أسدٌ وبحرٌ.

فقوله: «تسميتهم العهد بالحبل» فيه رمز إلى أنّ الاستعارة المكنيّة عنده لفظ المشبّه به المستعمل في المشبّه، المرموز إليه بإثبات خاصّ المشبّه به له «على سبيل الاستعارة؛ لما فيه من إثبات الوصلة بين المتعاهدين» على شيء.

والمعنى أنّهما يتعاهدان، فيربط كلّ منهما كلامه بكلام صاحبه ربط بعض أجزاء الحبل ببعض؛ تاكيداً للأمر، وتثبيتاً له.

وإنْ قرن النقض بالعهد تخييلاً لمكنّي الاستعارة، ورمزاً على أبلغ وجه وألطفه إلى شيء من ذلك النقض، ورادفه، وتوابعه الحقيقيّة اللازمة له وهو الحبل، كإشارة الأضفار المقرونة بالمنيّة، ورمزها إلى ماهي لازمه ورديفه له وهو السبع، وتنبيهاً على مكانه من مردوفه، وأنّ المذكور في التركيب قد استعير له، أي للمحذوف، كما يقال في مكنى الاستعارة، وتشبيه الشجاع بالأسد، والعالم بالبحر، شجاع يفترس أقرانه، وعالم تغترف منه الناس، فذكر الافتراس في الأوّل والاغتراف في الثاني تنبيهاً للمخاطب بالأوّل على أنّ الشجاع أسد، أي كالأسد في شجاعته وقوّته.

وبالثاني على أنّ العالم بحر، أي كالبحر في إفاضته وإلقائه العلوم على الناس بجامع الكثرة، وكمال الانتفاع. فطوى ذكر المشبّه به فيهما، وخيّل له بيفترس، ويغترف، فإنّهما من لوازمه الدالّة عليه، فكان استعارة مكنيّة إذ ذكر الشجاع والعالم مشبّهين، وطوى الأسد والبحر شبهاً بهما، وخيّل لهما بلازمهما؛ تنبيهاً على مكانهما ليتفطّن لهما.

إذا كان اصطلاح الاستعارة بالكناية لم يعرف إلّا في كتاب نهاية الإيجاز وهو كتاب كتب بعد الكشاف بما يقرب من قرن؛ فليس لنا أن نقول: إنّ الزمخشري يريد الاستعارة بالكناية، إلّا على معنى أنّه يريد تسمية الاستعارة بالكناية وحقيقتها؛ لأنّ تسميتها الاصطلاحيّة كما قلت لم تكن معروفه في زمانه.

وقد قلت هذا لأنّ كثيراً من المعلّقين على عبارات الزمخشري يفسّرونها على ضوء التقسيمات التي تحدّدت حقائقها وأُصولها في عصره. وتحدّدت مصطلحاتها بعد عصره.

وتنبّه إلى الترشيح في الاستعارة في تعقيبه على قوله تعالى: ﴿أُولَـئِكَ الَّـذِينَ ٱشْتَرَوُا ٱلضَّلالَةَ بِالْهُدىٰ﴾[١].

فقال: «إنْ قُلت: هب أَنَّ شراء الضلالة بالهدى وقع مجازاً في معنى الاستبدال، فما معنى ذكر الربح والتجارة؛ كأنّ ثمَّ مبايعة على الحقيقة؟

قلت: هذا من الصنعة البديعة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا. وهو أن تساق كلمة مساق المجاز ثمّ تقفّى بأشكال لها، وأخوات، اذا تلاحقن لم تر كلاماً أحسن منه ديباجة، وأكثر ماء ورونقاً. و هو المجاز المرشّح، وذلك نحو قول العرب في البليد: كأنّ أذني قلبه خَطْلاوان (مسترخيتان) جعلوه كالحمار. ثمّ رشّحوا ذلك روماً لتحقيق البلادة، فادّعوا لقلبه أذنين، أو ادّعوا لهما الخَطَل (الاسترخاء) ليمثّلوا البلادة تمثيلاً يلحقها ببلادةالحمار مشاهدةً معاينةً... فكذلك لمّا ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله و يواخيه و ما يكمل ويتم بانضمامه إليه؛ تمثيلاً لخسارهم؛ وتصويراً لحقيقته»[٢].

كذلك عقّب الآية الكريمة ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمّا أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ ٱللّهُ بِنُورِهِمْ﴾[٣] بأنّ النار يصحّ أن تكون ناراً حقيقة أوقدها الغواة ليتوصّلوا بالاستضاءة بها إلى بعض المعاصي فأطفأها الله. وجاز في النار المجازيّة أن توصف بإضاءة ما حول المستوقد على طريقة المجاز المرشّح، فأحسن تدبّره.

وكذلك ضرورة فهمهما حتّى لا ننكر ما يجيء عليهما من كلام العرب.

يقول في قوله تعالى: ﴿فَأَذاقَها ٱللّهُ لِباسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾[٤]: فإن قلت: الإذاقة

---

١. البقرة: ١٦.
٢. الكشاف، ج ١، ص ٧٠.
٣. البقرة: ١٧.
٤. النحل: ١١٢.

واللباس استعارتان فما وجه صحّتهما؟

«والإذاقة المستعارة موقعة على اللباس المستعار، فما وجه صحّة إيقاعها عليه»؟ قلت: أمّا الإذاقة، فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة؛ لشيوعها في البلايا، والشدائد، وما يمسّ الناس منها. فيقولون: ذاق فلان البؤس والضرّ، وأذاقه العذاب. شبّه ما يدرك من أثر الضرر والألم بما يدرك من طعم المرّ والبشع. وأمّا اللّباس، فقد شبّه به لاشتماله على اللابس ما غشى الإنسان، والتبس به من بعض الحوادث. وأمّا إيقاع الإذاقة على لباس الجوع والخوف، فلأنّه لمّا وقع عبارة عمّا يغشى منهما ويلابس فكأنّه قيل: فأذاقه ما غشيهم من الجوع والخوف. ولهم في نحو هذا طريقان لابُدّ من الإحاطة بهما؛ فإنّ الاستنكار لا يقع إلّا لمن فقدهما.

أحدهما: أن ينظروا فيه إلى المستعار له، كما نظر إليه هاهنا.

ونحوه قول كُثيّر عَزَّة:

غَمْرُ الرِّداءِ إذا تَبَسَّمَ ضاحِكاً غَلِقَتْ لِضِحْكَتِهِ رِقابُ المالِ[1]

استعارة الرداء للمعروف؛ لأنّه يصون عرض صاحبه صون الرداء لما يلقى عليه. ووصفه بالغمر الذي هو وصف المعروف والنوال لا صفة الرداء؛ نظراً إلى المستعار له.

والثاني: أن ينظروا فيه إلى المستعار، كقوله:

يُنَازِعُني رِدَائي عَبْدُ عَمْرٍو رُوَيْدَكَ يا أَخا عَمْرِو بنِ بَكْرِ

لِيَ الشَطْرُ الذي مَلَكَتْ يَميني وَدُونَكَ فاعْتَجِرْ مِنْهُ بِشَطْرِ[2]

أراد بردائه سيفه ثمّ قال: فاعتجر منه بشطر، فنظر إلى المستعار في لفظ الاعتجار. ولو نظر اليه فيما نحن فيه لقيل: فكساهم لباس الجوع والخوف. ولقال كثيّر: ضافي الرداء إذا تبسّم ضاحكاً»[3].

---

١. انظر: ديوانه، ص٢٨٨؛ الإيضاح، ص٢٢٨؛ أنوار الربيع، ج ١، ص٢٥٤؛ الصناعتين، ص٣٥٤؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص١٤٩.

٢. الايضاح، ص٢٢٨؛ حسن التوسل، ص١٣١؛ نهاية الأرب، ج ٧، ص٥٤؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص١٥٠؛ لسان العرب، «ردي».

٣. الكشاف، ج ٢، ص٦٣٩-٦٤٠.

و أشار إلى الاستعارة في الحرف. وكان من أوائل من أبرزوا في دراستهم هـذا الفنّ، يقول في قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾[١]: اللام في «ليكون» هي لام كي، التي معناها التعليل، كقولك: جئتك لتكرمني سـواء بسـواء. ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة؛ لأنّه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدوّاً وحزناً، بل المحبّة والتبنّي غير ذلك لمّاكان نتيجة التقاطهم له وثمرته شبّه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله وهو الإكرام الذي هو نتيجة المجيء، والتأدّب الذي هو ثمرة الضرب، في قولك: ضربته ليتأدّب.

وتحريره أنّ هذه اللام حكمها حكم الأسد إذ استعيرت لما يشبه التعليل، كـما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد[٢].

وإجراء التشبيه في العداوة والحزن والمحبّة و التبنّي، يشـعرنا بـأنَّ الاسـتعارة والتشبيه السابق عليها يجريان في مدخول الحرف، إلّا أنّ قوله: «وتحريره أَنَّ هذه اللام حكمها حكم الأسد.. إلخ» لم يترك مجالاً للاجتهاد؛ وإنّما هو نصّ صريح على موطن التجوّز وهو الحرف نفسه.

ويقرب منه في قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[٣].

قال: شبّه تمكّن المصلوب في الجذع بتمكّن الشيء الموعى في وعائه، فلذلك قيل: ﴿فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[٤].

ومن إجراء الاستعارة في مدخول الحرف ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفاهَةٍ﴾، اى في خفّة حلم، وسخافة عقل.

إذ تهجر دين قومك إلى دين آخر، وجعلت السفاهة ظرفاً على طريق المـجاز أرادوا أنّه متمكّن فيها غير منفكّ عنها[٥].

---

١. القصص: ٢٨.
٢. الكشاف، ج ٣، ص٣٩٤.
٣. طه: ٧١.
٤. الكشاف، ج ٣، ص٧٦.
٥. المصدر، ج ٢، ص١١٦.

وأمّا إطلاق التمثيل أو المثل، فلم يكن مقصوراً في العصور المتقدّمة على الاستعارة التمثيليّة، بل ظلّ مختلطاً حتّى عند الزمخشري نفسه في عصره المتأخّر، فقد أطلق الزمخشري «المَثَل» على «التشبيه» في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ جَرادٌ مُنْتَشِرٌ﴾[١] إذ قال: الجراد مثلٌ، في الكثرة والتموّج[٢].

وأطلقه على الاستعارة في المفرد في قوله تعالى: ﴿وَما يَسْتَوِي الأَعْمىٰ وَالبَصِيرُ﴾ ضرب الأعمى والبصير مثلاً للمحسن والمسيء[٣].

وأطلقه على «الاستعارة بالكناية» في قوله تعالى: ﴿وَلَمّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الغَضَبُ﴾[٤] فقال: هذا مثل، كأنّ الغضب كان يغريه على ما فعل[٥]. وكذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ ما فِي الأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذابِ يَوْمِ ٱلقِيامَةِ ما تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾[٦] قال: وهذا تمثيل؛ للزوم العذاب لهم، وأنّه لا سبيل لهم إلى النجاة منه مطلقاً.

وأطلق المثل أيضاً على الكلام الوارد على سبيل «الغرض والتمثيل»، فقال في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كانَ لِلرَّحْمـٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ ٱلعابِدِينَ﴾[٧]: و هذا كلام وارد على سبيل «الغرض و التمثيل» لغرض وهو المبالغة في نفي الولد[٨]، ولا شكّ أنّ هذا كلّه ليس من التمثيل الاصطلاحي، الذي جعله قسماً من المجاز وقسيماً للاستعارة على الرغم من وضوح معالم البلاغة في عصره.

ونجد أنّ بعض الأحكام التي وضعت على بعض الكلمات مجازاً قد أخذت بالقياس على غيرها، فالمجاز لا يطّرد وإذا كان مطّرداً فقد غلب العرف على قصرها،

---

١. القمر: ٧.
٢. الكشاف، ج ٤، ص ٤٣٢.
٣. الكشاف، ج ٤، ص ١٧٤.
٤. الأعراف: ١٥٤.
٥. الكشاف، ج ٣، ص ١٦٣.
٦. المائدة: ٣٦.
٧. الزخرف: ٨١.
٨. الكشاف، ج ٤، ص ٢٦٦.

كما يغلب في الحقيقة. ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّـهِمْ﴾، قال: أي سابقة، وفضلاً، ومنزلة رفيعة. فإن قلت: لم سمّيت السابقة قدماً؟ قلت: لمّا كان السعي والسبق بالقدم سمّيت المسعاة الجميلة والسابقة قدماً، كما سمّيت النعمة يداً؛ لأنّها تعطى باليد، وباعاً؛ لأنّ صاحبها يبوع بها.

فقيل: لفلان قدم في الخير. وإضافته إلى صدق دلالة على زيادة فضل. وأنّه من السوابق العظيمة[1].

وأطلق الكناية في بعض المواضع على المجاز المرسل، كقوله تعالى: ﴿فَـاتَّقُوا اَلنّارَ اَلَّتِـي وَقُودُها اَلنّاسُ وَالْحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلْـكافِرِينَ﴾[2].

قال: إنّه جارٍ مجرى الكناية[3] إلّا أنّه ـ كما هو واضح ـ مجاز مرسل؛ إذ كان ترك العناد لازماً، فكان إطلاق الاتّقاء عليه تعبيراً بالملزوم عن اللازم.

وكما في قوله تعالى: ﴿قالُوا إِنَّـكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنا عَنِ اَلْيَمِـينِ﴾[4].

قال: ولك أن تجعلها مستعارة للقوّة والقهر؛ لأنّ اليمين موصوفة بـالقوّة[5] إلّا أنّ «اليمين» مجاز مرسل عن القوّة والقهر. فكأنّه أطلق المحلّ على الحالّ، أو السبب على المسبّب.

وكثيراً ما أطلق الزمخشري لفظ الاستعارة على المجاز مطلقاً ويسمّى استعارة لغويّة، أو مجاز مرسل، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّما يَخْشَى اللّهَ مِنْ عِـبادِهِ اَلْعُلَماءُ﴾[6] إذ اعتبر الخشية ـ على قراءة رفع اسم الله و نصب العلماء ـ مستعارةً للتعظيم[7]، مع أنّه مجاز مرسل بعلاقه اللزوم[8].

---

١. المصدر، ج ٢، ص٣٢٧-٣٢٨.
٢. البقرة: ٢٤.
٣. الكشاف، ج ١، ص١٠١.
٤. الصافات: ٢٨.
٥. الكشاف، ج ٤، ص ٤٠.
٦. فاطر: ٢٨.
٧. الكشاف، ج ٣، ص ٦١١.
٨. والمعنى: إنّما يجلّهم ويعظّمهم، كما يجلّ المهيب المخشي من الرجال بين الناس من بين جميع عباده، [انظر: حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، ج ٧، ص ٢٢٥].

وكثيراً ما أطلق الزمخشري لفظ الاستعارة على المجاز مطلقاً.

١٣. ابن الأثير (ت٦٣٧هـ).

المهمّ عند ابن الأثير درسه الاستعارةمن حيث الفرق بينها وبين التشبيه علىٰ الرغم من أنّ صاحب الكلمة الأولى في هذا المجال هو القاضي عليّ بن عبد العزيز الجرجانى إلّا أنّ ابن الأثير تناول هذا الموضوع بصورة أوسع وأشمل.

ورأى أنّ التشبيه والاستعارة ـ بصفتها مجازاً للمشاركة ـ يختلفان؛ لجهة ذكر المنقول و المنقول إليه أو أحدهما.

فإن ذكر المنقول والمنقول إليه معاً كان ذلك تشبيهاً، وإذا ذكر المنقول إليه وحده كان ذلك استعارة، والتشبيه تشبيهان: تشبيه مظهر الأداة، كقولنا: «زيد كالأسد». وتشبيه مضمر الأداة، كقولنا: «زيد أسد» وهذا التشبيه المضمر الأداة على نوعين:

● الأوّل: فهو محلّ اتّفاق على أنّه تشبيه؛ إذ لا يمكن جعله استعارة مع وجود أداة التشبيه وهي الكاف.

● والثاني: فهو محلّ خلاف بين علماء البيان، فمنهم من جعله أحد نوعي التشبيه و هما مظهر الأداة و مضمرها، وهذا هوالحقّ، كما يراه ابن الأثير، وكما استقرّ عليه الرأي الأخير عند علماء البلاغة. ومنهم من خلطه بالاستعارة ولم يفرّق بينهما، وهذا خطأ عند ابن الأثير؛ لأنّ الأداة لا يقدح ظهورها عند وجود الطرفين، أي في التشبيه، ولكنّه إذا ظهرت في الاستعارة، فإنّه يخلّ بالمعنى ويذهب حسن الكلام.

ومدار الفرق ـ عند ابن الاثير ـ بين التشبيه المضمر الأداة والاستعارة على أمرين:

١. أنّ التشبيه المضمر الأداة يذكر فيه المنقول والمنقول إليه، يعني أنّ طرفي التشبيه موجودان.

٢. وأنّه يحسن ذكر أداة التشبيه، فظهورها لا يخلّ بالمعنى، ولا يذهب حسن الكلام.

بخلاف الاستعارة فإنّها على العكس من ذلك تماماً حيث يطوى فيها أحد طرفي التشبيه، ولا يحسن ذكر أداة التشبيه، بل أنّ ظهورها مخلّ بالمعنى، كقوله:

فَـرْعَاءُ إنْ نَـهَضَتْ لِـحَاجَتِهَا عَجِلَ القَضِيبُ وأَبْطَأَ الدِّعْصُ[1]

إذ ذكر أحد الطرفين وتقديره: عجل قد كالقضيب، وأبطأ ردفٌ كالدعص.

ففرّق بين تعبير الشاعر: عجل الفضيب وأبطأ الدعص، و بين أن تقول: عجل قد كالقضيب، وأبطأ ردفٌ كالدعص؛ اذ يفتقد الكلام الثاني المبالغة في وصف حسن المرأة، كقول الوأواء الدمشقي:

فأمطرت لُؤلُؤاً مِنْ نَرْجِسٍ وسَـقَتْ وَرْداً وعَضَّتْ على العنّاب بـالبَرَدِ[2]

فيه من الحسن والرونق ما لاخفاء به وهو من بـاب الاستعارة، فـإذا أظـهرنا المستعار له صرنا إلى كلام غَثّ، وذلك إنّا نقول: فأمطرت دمعاً كاللؤلؤ مـن عـين كالنرجس، وسقت خدّاً كالورد، وعضّت على أنـامل مـخضوبةٍ كـالعنّاب بـأسنان كالبرد، والفرق بين هذين الكلامين للمتأمّل واسع[3].

فتقدير أداة التشبيه لابدّ منه في الموضعين لكي يحسن إظهارها في التشبيه دون الاستعارة، فالبلاغة في الاستعارة ألّا يظهر المستعار له؛ لأنّه إذا ظهر ذهب ما علىٰ الكلام من الحسن والرونق.

وهناك مسألة دقيقة نبّه عليها ابن الأثير وهي أنّ من الكلام ما يصحّ حمله على التشبيه المضمر الأداة تارةً، وما يصحّ حمله على الاستعارة تارةً أخرى، ومثل هذا ماورد في قول البحتري:

إذا سَفَرتْ أَضاءَت شَمْسَ دَجْنٍ وَمَالت في التَّعَطُّفِ غُصْنَ بـانِ[4]

---

١. المثل السائر، ج ٢، ص٧٣ و٧٥؛ الإيضاح، ص٢٢٤؛ حسن التوسل، ص١٢٨؛ أنوار الربيع، ج ١، ص٢٥١.

٢. انظر: ديوانه، ص٨٤؛ ودلائل الإعجاز، ص٣٩٦ و٣٩٨.

٣. المثل السائر، ج ١، ص٣٤٦.

٤. المصدر، ص٣٤٨. وفي رواية ديوانه (تحقيق الصيرفي)، ج ٤، ص٢٢٢٨.

إذا انصرفت أضاءت شَمْسُ دَجْنِ ومـالَ مـن التـعطّفِ غُـصْنُ بـانِ

انظر: الموازنة، ج ٢، ص١١٢؛ الطراز، ج ١، ص٢٠٨؛ كرواية المثل السائر، ج ١، ص٣٤٦.

وذلك إذا حمل الكلام على الضمير الغائب بمعنى جعل الضمير الغائب فاعلاً لأضاءت ومالت. والتقدير حينئذ هي كالشمس، وهي كغصن البان، فهو تشبيه مضمر الأداة.

أما إذا ارتجل الكلام واستؤنف بأن جعل فاعل أضاءت الشمس، وفاعل مال غصن البان كان ذلك استعارة؛ لأنّه لم يجمع فيها بين المشبّه و المشبّه به، ولا تكون الاستعارة إلّا حيث يطوى ذكر المستعارله[١].

وإذا كان ابن الأثير لم يتطرّق في كلامه إلّا إلى نوع واحد من الاستعارة، وهي الاستعارة التصريحيّة إلّا أنّ عبد القاهر وفّىٰ أنواعها حقّها من الإيضاح والتحليل.

وقد بانت بجهود هذا النفر من رجال البلاغة معالم الاستعارة، واتّضحت حدودها، وبانت أحكامها وأقسامها.

❊ ❊ ❊

---

١. المثل السائر، ج ١، ص ٢٤٧.

القسم الثاني

العلاقة بين التشبيه والاستعارة

وجدنا في بلاغة التشبيه أنّ بعض أساليبه أرفع مرتبةً من بعضٍ في المبالغة، ووضوح الدلالة فهو دَرْب من التدرّج واضح المعالم يرتقي بك من الجميل إلى الأجمل، ومن الرائع إلى الأروع.

فأقلّ التشبيهات مرتبةً في البلاغة ما ذكر أركانه جميعاً؛ لأنّ بلاغة التشبيه مبنيّة على ادّعاء أنّ المشبّه عين المشبّه به، ووجود الأداة، ووجه الشبه معاً يحولان دون هذا الادّعاء. فذكر الأداة يميّز بين المشبّه والمشبّه به، ويضع بينهما فاصلاً. وتدلّ الأداة على أنّ المشبّه أضعف في وجه الشبه من الشبّه به، كذلك ذكر الوجه، يعني أنّ الشبه قائم في الصفة أو الصفات المذكورة فحسب ممّا يبعد عن المشبّه صفات أخرى قد يحويها.

فإنْ حُذِفت الأداة يرتفع الأُسلوب عن أدنى مرتبته، وتنجلي عنه صورة أُخرى أكثر وضوحاً؛ لادّعاء أنّ المشبّه والمشبّه به متّحدان لا تفاوت بينهما.

وإن حُذِفَ وجه الشبه فقد اكتسب غموضاً وخيالاً وإيحاءً لم يتّصف بها من قبل ممّا يتيح الفرصة للسامع أن يمزج تصوّراته بقليل أو بكثير من الخيال.

ويرتقي هذا الأُسلوب نحو القمّة عندما تحذف فيه الأداة ووجه الشبه؛ فَيَفُكّ الحصار عنه. فهو من طرف يقوي ادّعاء المشبّه والمشبّه به على أنه شيءٌ واحدٌ. ومن طرف آخر يجعل المشبّه ينهل من صفات المشبّه به كثيراً من الصفات، أو في كلّ صفاته.

فالصور ـ في مجال التشبيه ـ تتدرّج بحسب ما تحذف من الأداة ووجه الشبه.

ولكنّنا مهما بالغنا فيه فلابُدّ من ذكر الطرفين معاً.

وقد تخطّى العرب هذا الأُسلوب إلى أُسلوب أبلغ منه، وأشدّ وقعاً في نفس المخاطب، ألا وهو أُسلوب الاستعارة التي هي تشبيه حذف منه أحد طرفيه ـ إضافة إلى وجه الشبه والأداة ـ وهذا الحذف يثير خيال السامع من جهة، ويقوّي المماثلة بين الطرفين ـ المشبّه والمشبّه به ـ من جهة أخرى، بل لابدّ، ـ أيضاً ـ من تناسي التشبيه الذي من أجله وقعت الاستعارة فقط مع ادّعاء أنّ المشبّه عين المشبّه به، أو ادّعاء أنّ المشبّه فرد من أفراد المشبّه به الكلّي؛ فلهذا نترك التعبير الثنائي «المشبّه والمشبّه به» ونستعمل التعبير الآحادي الذي يدّعي أن ليس هناك إلّا شيء واحد نتحدّث عنه.

فالاستعارة تفترق عن التشبيه في كيفيّة إثبات معنى من المعاني، أو حكم من الأحكام.

وانطلاقاً من هذه الأُسس يمكن أن نضع درجات للإثبات في أسفلها التشبيه، وفي أعلاها الاستعارة تبعاً لشدّة الإثبات وقدرة الشاعر أو الكاتب على تحقيقه، ومن هنا كانت الاستعارة ادّعاء، ولكنّها تتجاوز المماثلة والمشابهة التي يضعها التمثيل بعد أن يحلّ طرف الاستعارة محلّ أخيه، ويدّعى أنّ هذا قد أصبح عين ذاك ومن ثمّ يقوم مقامه[١]. فالاستعارة ليست مجرّد تشبيه حذف أحد طرفيه، بل إنّها ـ إذا أُحْسِنَ استعمالها للدلالة على الصورة ـ أقوى إيحاءً من التشبيه؛ لما تتضمّنه من سعة الدلالة، وقوّة التصوير، فيحكم على جودة الاستعارة ورداءتها بقدرتها على التصوير، وحسن الاستعارة إنّما يكون برعاية حسن التشبيه بأن يكون وجهه الشبه شاملاً للطرفين، والتشبيه وافياً بما علّق به من الغرض[٢].

وهناك مقياس تتأرجح به الألفاظ ما بين التشبيه والاستعارة، ومحصّله أنّه إن حَسُنَ دخول جميع أدوات التشبيه، فلا يَحْسُنُ إطلاق اسم الاستعارة عليه. وذلك

---

١. الصورة الفنيّة، ص٢٧٥؛ الصورة البلاغيّة عند عبد القاهر، ج ٢، ص٦٠٢.

٢. النقد الأدبي الحديث، ص٤٥٨-٤٥٩؛ الصورة البلاغيّة، ج ١، ص٢٩٨.

بأن يكون المشبّه به معرفة، نحو «زيد الأسد» و«هو شمس النهار»؛ فإنّه يَحسُنُ «زيد كالأسد»، و«هو كشمس النهار»؛ لأنّ دخول جميع الأدوات يرجّح جانب التشبيه.

وإنْ حَسُنَ دخول بعضها دون بعض سهل الخطب في إطلاق اسم الاستعارة؛ لأنّ دخول بعضها خاصّة يورث نقصاً في عَدِّهِ شبيهاً؛ وذلك بأنْ يكون نكرة غير موصوفة، كقولك: «زيد أسدٌ» فإنّه لا يحسن أن يقال: «كأسدٍ»؛ لأنّ الكاف يحسن إظهارها في المعرّف باللام دون المنكّر. والتفرقة بينهما أنَّ اللام في الأسد للجنس، فكأنّك قلت: «زيد» يشبه هذه الحقيقة المخصوصة من الحيوان بخلاف المنكّر؛ فإنّها دالّة على واحد من هذه الحقيقة. فإذا قلت: زيد يشبه واحداً من هذه الحقيقة فلا مبالغة في ذلك فافترقا[١]، ويحسن أن يقال في مثالنا: «كأسد» كأنّ زيداً أسدٌ، أو وجدته أسداً.

وإن لم يحسُن دخول شيء من الأداة إلّا بتغيير صورة الكلام كان إطلاق اسم الاستعارة عليه متعيّناً؛ لأنّه قد غمض تقدير حرف التشبيه فيه، نحو قول البحتري:

شَمْسٌ تَأَلَّق وَالفِرَاقُ غُرُوبُها عَنَّا وَبَدْرٌ وَالصُّدُودُ كُسُوفُهُ[٢]

إذْ لا تصل إلى الكاف حتّى تبطل نيّة الكلام وتبدّل صورته، فتقول: هو كالشمس المتألّقة إلّا أنّ فراقها هو الغروب. وكالبدر إلّا أنّ صدوده الكسوف.

وقد يكون في الصفات التي تجيء في هذا النحو، والصِلات التي توصل بها ما يختلّ به تقدير التشبيه، فيقرب حينئذ من القبيل، الذي تطلق عليه الاستعارة من بعض الوجوه، وذلك مثل قول المتنبّي:

أَسَدٌ دَمُ الأَسَدِ الْـهِزَبْرِ خِـضابُهُ مَوْتٌ فَرِيصُ المَوْتِ مِنْهُ تُرْعَدُ[٣]

١. وقد أفاد الزمخشري أنّ قوله تعالىٰ: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ﴾ [البقرة: ٧] يمكن جعله من باب الاستعارة، ويمكن جعله من باب التشبيه.

٢. ديوانه، ج ٣، ص١٤٢٣؛ أسرار البلاغة، ص٣٠٥؛ الإيضاح، ص٢١٤؛ المطوّل، ص٥٦٥ (تحقيق هنداوي)؛ الإشارات، ص١٦٨.

٣. ديوانه، ج ١، ص٣٣٤؛ الإيضاح، ص٢١٥؛ أسرار البلاغة، ص٣٠٥. من قصيدة في مدح أبي شجاع محمّد الطائي.

ولا سبيل لك إلى أن تقول: «هو كالأسد» و«هو كالموت» لمايكون في ذلك من التناقض؛ لأنّك إذا قلت: «هو كالأسد» فقد شبّهته بجنس السَبُع المعروف. ومحال أن تجعله ملحقاً به أوّلاً ثمّ تجعل دم الهزبر الذي هو أقوى الجنس خضاب يده؛ لأنّ حملك له عليه في الشبه دليل على أنّه دونه، و قولك بعد «دم الهزبر من الأُسود خضابه» دليل على أنّه فوقها، وكذلك محال أن تشبّهه بالموت المعروف ثمّ تجعله يخافه، وترتعد منه أكتافه[١].

ولقد أوضح عبد القاهر بأنّه ليس كلّ شيء يجيء مشبّهاً به بكاف، أو بإضافة «مثل» إليه، يجوز أن تسلّط عليه الاستعارة، وتنفذ حكمها فيه حتّى تنقله عن صاحبه، و تدّعيه للمشبّه على حدّ قولك: «أبديت نوراً» تريد علماً. و«سللت سيفاً صارماً» تريد رأياً نافذاً.

ويرى عبد القاهر أنّ التشبيه لجهة تحويله إلى استعارة ضربان:

أوّلهما: ما كان الشبه بين الطرفين ممّا يقرب مأخذه، ويسهل متناوله، ويكون في الحال دليل عليه، وفي العرف شاهد له...، نحو قولهم: «هو كالأسد»، فلك أن تدخل عليه حكم الاستعارة؛ إذ يُعلَم إذا قلت: «رأيتُ اسداً» وأنت تريد الممدوح، أنّك قصدت وصفه بالشجاعة. وإذا قلت: «طلعت الشمس» وأنت تريد امرأة عُلِمَ أنّك تريد وصفها بالحسن. وإنْ أردت الممدوح علم أنّك تقصد وصفه بالنباهة والشرف.

وثانيهما: ما لا سبيل إلى معرفة المقصود في الشبه فيه إلّا بعد ذكر الجمل التي يعقد بها التمثيل؛ فإنّ الاستعارة لاتدخله؛ لأنّ وجه الشبه إذا كان غامضاً لم يَجُزْ أَنْ تقتسر الاسم، وتغصب عليه موضعه، وتنقله إلى غير ما هو أهله من غير أنْ يكون معك شاهد ينبئ عن الشبه. فلو حاولتَ في قوله: «فإنَّكَ كَاللَّيلِ الّذِي هُوَ مُدْرِكي» أنْ تعامل الليل معاملة الأسد في قولك: «رأيت أسداً» أعني تسقط ذكر الممدوح من البين لم تجد له مذهباً في الكلام، ولا صادفت طريقة توصلك إليه؛ لأنّك لا تخلو من أحد أمرين: إمّا أن تحذف الصفة وتقتصر على ذكر الليل مجرداً، فتقول: «إنْ فررتُ

---

١. أسرار البلاغة، ص ٣٠٥.

أظلّني الليل»، وهذا محال؛ لأنّه ليس في الليل دليل على النكتة التي قصدها من أنّه لايفوته وإن أبعد في الهرب، وصار إلى أقصى الأرض؛ لسعة ملكه، وطول يده، وأنّ له في جميع الآفاق عاملاً، وصاحب جيش، ومطيعاً لأوامره؛ يرد الهارب عليه ويسوقه إليه. وغاية مايتأتّى في ذلك أنّه يريد إن هرب عنه أظلمت عليه الدنيا وتحيّر ولم يهتد، فصار كمن يحصل في ظلمة الليل. وهذا شيء خارج عن الغرض[1].

وتناول عبد القاهر موضوع إطلاق الاستعارة على مثل «زَيدٌ أسدٌ»، و«هندٌ بدْرٌ»[2]. وهي تشبيهات بليغة، فيقول: «واعلم، أَنَّ الوجه الذي يقتضيه القياس، وعليه يدلّ كلام القاضي في الوساطة[3] أن لاتطلق الاستعارة على نحو قولنا: «زَيْدٌ أَسَدٌ وَهِنْدٌ بَدْرٌ». ولكن نقول: هو تشبيه. فإذا قال: هو أسد، لم تقل استعار له اسم الأسد، ولكن تقول: شبّهه بالأسد. وتقول في الأوّل: إنّه استعارة لا تتوقّف فيه، ولا تتحاشى ألبتّة.

وإن قلت في القسم الأوّل: إنّه تشبيه، كنت مصيباً من حيث تخبر عمّا في نفس المتكلّم، وعن أصل الغرض. وإنْ أردت تمام البيان قلتَ: أراد أنْ يشبّه المرأة بالظبية؛ فاستعار لها اسمها مبالغة. فإن قلت: فكذلك فقل في قولك: «زيد أسد» إنّه أراد تشبيهه بالأسد، فأجرى اسمه عليه. ألا ترى إنّك ذكرته بلفظ التنكير، فقلت: «زيد أسد» كما تقول: «زيد واحد من الأسود». فما الفرق بين الحالين، وقد جرى الاسم في كلّ واحد منهما على المشبّه؟ فالجواب أنّ الفرق بيّن، وهو أنّك عزلت في القسم الأوّل الاسم الأصلي عنه، وأطرحته، وجعلته كأن ليس باسم له، وجعلت الثاني هو

---

١. ولكن إذا كان القصد هو الاختفاء والتواري والتخلّص من متابعة الأعداء له، كان قصده سليماً ولا يخرج عن الغرض، وهو عين ما أُويد من النص: «ان فررتُ اظلني الليل» وليس ما أراده الجرجاني أو حمّل النصّ غير ما يريده.

٢. لا خلاف في أنّ «زيد كالأسد»، تشبيه. وأنّ «رأيت أسداً يرمي» استعارة. ولكنّهم اختلفوا في «زَيدٌ أسدٌ»، فقال قوم: هو تشبيه بليغ. وقال الآخرون: هو استعارة.

٣. قال القاضي الجرجاني: «فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكر أنواعاً من الاستعارة عدّ فيها قول أبي نؤاس:

والحُبُّ ظَهْرٌ أنت راكِبُهُ ... فإذا صَرَفْتَ عنانَهُ انصرفا

ولست أرى هذا وما أشبهه، استعارة. وإنّما معنى البيت أنّ الحبّ مثل ظهر، أو الحبّ كظهر تُديره كيف شئت؛ إذا ملكت عنانه، فهو ضرب مثل، أو تشبيه شيء بشيء. (الوساطة بين المتنبّي وخصومه، ص ٤١١).

الواقع عليه، والمتناول له، فصار قصدك التشبيه أمراً مطويّاً في نفسك، مكنوناً في ضميرك.

وصار في ظاهر الحال وصورةالكلام وقضيّته، كأنّه الشيء، الذي وضع له الاسم في اللّغة وتُصوِّر ـ إنْ تَعَلَّقَهُ الوهمُ ـ كذلك. وليس كذلك القسم الثاني؛ لأنّك قد صرّحت فيه بالمشبّه. وذكرك له صريحاً يأبى أن تتوهّم كونه من جنس المشبّه به. وإذا سمع السامع قولك: «زيدٌ أسدٌ»، و«هذا الرجل سيف صارم على الأعداء» استحال أن يظنّ، وقد صرّحت له بذكر «زيد» أنّك قصدت «أسداً»، و«سيفاً». وأكثر ما يمكن أن يدّعى تخيّله في هذا أن يقع في نفسه من قولك: «زيدٌ أسدٌ» حال الأسد في جرأته، وإقدامه، وبطشه.

فإمّا أن يقع في وهمه أنّه رجل وأسد معاً بالصورة والشخص، فمحال.

ولمّا كان كذلك، كان قصد التشبيه من هذا النحو بيّناً لائحاً، وكائناً من مقتضى الكلام، وواجباً من حيث موضوعه حتّى إن لم يحمل عليه كان محالاً. فالشيء الواحد لا يكون رجلاً وأسداً، وإنّما يكون رجلاً وبصفة الأسد فيما يرجع إلى غرائز النفوس، والأخلاق، أو خصوص في الهيئة، كالكراهة في الوجه. وليس كذلك الأوّل؛ لأنّه يحتمل الحمل على الظاهر على الصحّة. فلست بممنوع من أن تقول: «عَنَّت لنا ظبية»، وأنت تريد الحيوان، و«طلعت شمس»، وأنت تريد الشمس، كقولك: «طلعت اليوم شمس حارّة». وكذلك تقول: «هززت لى الأعداء سيفاً» وأنت تريد السيف، كما تقوله، وأنت تريد رجلاً باسلاً استعنت به، أو رأياً ماضياً وُفقّت فيه، و أصبت به من العدوّ فأرهبته وأثّرت فيه.

وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يفصل بين القسمين، فيسمى الأوّل استعارةً على الإطلاق، ويقال في الثاني: إنّه تشبيه. فأمّا تسمية الأوّل تشبيهاً، فغير ممنوع، ولا غريب إلّا أنه على أنّك تخبر عن الغرض، وتنبئ عن مضمون الحال. فإمّا أنْ يكون موضوع الكلام وظاهره موجباً له صريحاً، فلا.

فإن قلت: فكذلك قولك: «هو أسد» ليس في ظاهره تشبيه؛ لأنّ التشبيه يحصل

بذكر «الكاف»، أو «مثل» أو نحوها. فالجواب أنّ الأمر وإن كان كذلك فإنّ موضوعه من حيث الصورة يوجب قصدك التشبيه؛ لاستحالة أن يكون له معنى وهو على ظاهره[1].

❊ ❊ ❊

---

١. أسرار البلاغة، ص ٢٨١-٢٨٢.

القسم الثالث

في أقسام الاستعارة

تقسّم الاستعارة أقساماً عدّة، وذلك من أربعة وجوهٍ:

الوجه الأوّل: من جهة حذف أحد طرفي الاستعارة فتقسّم إلى قسمين: تصريحيّة، ومكنيّة.

الوجه الثاني: من جهة جمود لفظ الاستعارة واشتقاقه، فتقسّم إلى قسمين: أصليّة، وتبعيّة.

الوجه الثالث: من جهة الملائم، أي باعتبار جامع الاستعارة بحسب مناسبته للمستعار له، أو المستعار منه، أو مناسبته لكليهما معاً، أو عدم مناسبته أيّاً منهما فتقسّم الاستعارة إلى ثلاثة أقسام: مجرّدة، ومرشّحة، ومطلقة.

الوجه الرابع: من جهة الإفراد والتركيب، فتقسّم إلى قسمين: مفردة، ومركّبة.

الفصل الأوّل: الاستعارة التصريحيّة

وهي التي صرّح فيها بلفظ المشبّه به دون المشبّه، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ ٱلظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِياؤُهُمُ ٱلطّاغُوتُ يُخرِجُونَهُمْ مِنَ ٱلنُّورِ إِلَى الظُّلُماتِ﴾[1].

فكلمتا «الظلمات» و «النور» أُستعملتا في غير معناهما الحقيقي على جهة الاستعارة للكفر والإيمان، والضلالة والهدى إذ شبّه الكفر والضلال، بالظلمات بجامع عدم الاهتداء. فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة

---

١. البقرة: ٢٥٧.

التصريحيّة؛ لأنّه صرّح بلفظ المشبّه به. وشبّه الإيمان والهدى بالنور بجامع الهداية في كلّ، ثمّ حذف المشبّه واستعار لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة.

كأنّه قال: لتخرج الناس من الكفر والضلال، اللذين هما كالظلمة إلى الإيمان والهدى، اللذين هما كالنور.

والذي دلّ على هذا الاستعمال المجازي القرينة الحالية. ولمّا كان المشبّه به مذكوراً بشكل صريح في هذا المجاز سُمّيت هذه الاستعارة تصريحيّة أو تحقيقيّة.

ومن هذه الآية أخذ الإمام عليّ عليه السلام وصف القرآن، إذْ قال: «لا تُكشَفُ الظُّلُماتُ إلّا بِهِ»، فاستعار الظلمات للشبهات بجامع عدم الاهتداء فيهما من غير دليل. ولم يذكر من أركان التشبيه في هذه الاستعارة غير الظلمات التي هي المشبّه به.

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقىٰ لا انْفِصامَ لَها﴾[1].

أي: تمسّك بالإيمان الخالص بأقوى سبب، شبّه ذلك بالعروة المحكمة المبرمة القوّية الشديدة الربط التي لا تنفصم.

وقد صرّح بالمشبّه به دون المشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة[2].

وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلَى تَقْوىٰ مِنَ اللّٰهِ وَرِضْوانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلىٰ شَفا جُرُفٍ هارٍ فَانْهارَ بِهِ فِي نارِ جَهَنَّمَ﴾[3].

شبّه النفاق بشفا جُرف هارٍ، فاستعير لفظ المشبّه به (شفا الجرف) للمشبه (النفاق) على سبيل الاستعارة التصريحيّة. وقرينة الاستعارة هي وضع «شفا جرف» في مقابل التقوى.

وقوله تعالى: ﴿اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[4].

---

١. البقره: ٢٥٦.

٢. ويجوز أن تكون العروة مستعارة للعهد، أو القرآن، أو أئمّة أهل البيت عليهم السلام. وجوّز في هذه الآية جعلها استعارة تمثيليّة.

٣. التوبة: ١٠٩.

٤. الفاتحة: ٦.

في كلمة «الصراط» استعارة تصريحيّة؛ إذ شبّه الدين الحقّ بالصراط المستقيم في أنّ كلًّا منهما يوصل إلى الغاية، ثمّ حذف المشبّه واستعير لفظ المشبّه به بدله والقرينة حالية.

فالصراط المستقيم أصله الطريق الواضح، الذي لا اعوجاج فيه ولا انحراف. ويستعار لكلّ قول أو عمل يبلغ به صاحبه الغاية الحميدة؛ لأنّ الطريق الواضح للحسّ كالحقّ للعقل في أنّه إذا سير بهما أبلغا السالك النهاية الحُسنى.

وقريب منه قول الإمام عليّ‌ﷺ: «سبيلُ أَبلجُ المنهاجِ أنورُ السِّراجِ»[1].

فعندما صحّ التعبير بالصراط عن الدين الحقّ صحّ هنا في لفظ السبيل. ففي كلمة «سبيل» استعارة تصريحيّة[2].

وقوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللّٰهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عابِدُونَ﴾[3].

استعيرت الصبغة للفطرة والطبيعة التي خلقهم الله عليها؛ لأنّهم يتزيّنون كما يتزيّن الثوب بصبغه[4].

وإجراء الاستعارة بتشبيه الفطرة بصبغ الثوب بجامع أنّ كلاً منهما حلية لما قامت هي به، وزينة له. ثمّ استعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة.

وتسمية ذلك بالصبغة لإنّ قوى الإنسان التي تغلغت في ذاته تجري مجرى الصبغة التي هي زينة المصبوغ. ولمّا كانت اليهود والنصارى إذا لقّنوا أولادهم اليهوديّة، والنصرانيّة يقولون: قد صبغناه. بيّن تعالى انّ الإيمان بمثل ما آمنتم به هو صبغة الله التي ركّزها في الخلق، ولا أحد أحسن صبغةً منه.

وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلا كانَ مِنَ القُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الفَسادِ فِي

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٥٦.

٢. و«أبلجُ المنهاج» استعارة مرشّحة.

٣. البقرة: ١٣٨.

٤. أو استعيرت للهداية، التي هداهم الله بها لذلك من حيث الظهور على ظاهر متعلّقها والنفوذ إلى باطنه. أو للإيمان الذي أظهره الله عليهم، كما يظهر أثر الصبغ على المصبوغ بجامع الظهور على متعلّقها والنفوذ إلى كلّ منهما.

فعلى هذه الأقوال تكون الاستعارة تصريحيّة، والقرينة الإضافة والجامع التأثّر والظهور والتزيّن.

الأَرضِ إلّا قَلِيلاً مِمَّنْ أَنْجَيْنا مِنْهُمْ...﴾[١].

أطلق على الفَضل «بقية» استعارة تصريحيّة من البقيّة التي يصطفيها المرء لنفسه ويدّخرها ممّا ينفقه. فإنّه يفعل ذلك بأنْفَسِها. ولذا قيل: «في الزوايا خبايا، وفي الرجال بقايا» و «فلان من بقيّة القوم»، أي من خيارهم.

والمعنى: فهلّا وجد من الأمم الماضية المهلكَة قبلكم أولو عقل وفضل، ذوو مراقبة وخشية من انتقام الله. والغرض تحذير غيرهم من الأمم الحاضرة زمن الرسول ﷺ ومن سيجيء بعدها.

وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً﴾[٢].

في كلمة «مع» استعار بغاية سرعة مجيءاليسر كأنّه مقارن للعسر، فهو استعارة تصريحيّة شبّه التقارب بالتقارن، فاستعير لفظ «مع» لمعنى «بعد»[٣].

وقوله تعالى: ﴿وَضاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ ٱللّهِ إِلّا إِلَيْهِ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللّهَ هُوَ التَّوّابُ الرَّحِيمُ﴾[٤].

ضاقت عليهم أنفسهم، أي قلوبهم أو صدورهم مجازاً؛ إذ الضيق والسعة توصف بهما القلوب أو الصدور دون الذوات. ومعنى ضيقها شدّة غمّها وحزنها، كأنّها لا تسع السرور لضيقها. فهو استعارة في الضيق مع التجوّز، وفيه ترقٍ من ضيق الأرض إلى ضيقهم في أنفسهم وهو في غاية البلاغة.

وقوله تعالى: ﴿وَالشُّعَراءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلغاوُنَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وادٍ يَهِيمُونَ﴾[٥].

شبّه ضروب الشعر وأغراضه بالأودية بجامع الغموض والخفاء ممّا يتطلّب التأمّل والفكر على سبيل الاستعارة التصريحيّة.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّىٰ نَرَى اللّهَ جَهْرَةً﴾[٦].

---

١. هود: ١١٦.
٢. الشرح: ٥ـ٦.
٣. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً﴾ تكرير للتأكيد مستأنفة بأنّ العسر مشفوع بيسر آخر كثواب الآخرة.
٤. التوبة: ١١٨.
٥. الشعراء: ٢٢٥.
٦. البقرة: ٥٥.

«الجهرة» في الأصل مصدر جهرت بالقراءة: إذا رفعت صوتَك بها. واستعيرت للمعاينة بجامع الظهور التامّ.

وقول النبيّ ﷺ: «ولا تَسْتَضِيئوا بنارِ المشرِكينَ»[1].

استعار ذكر النار للرأي والمشورة، والمعنى: لا تهتدوا بآراء المشركين، ولا تطلبوا المشورة منهم. فاستعار لذلك النار؛ ليدلّ على أنّها تؤدّي بهم إلى الاحتراق والهلاك؛ لما فيها من الخديعة، والمكر، والغرر.

وقول النبيّ ﷺ: «إنَّ مِنَ البيانِ لَسِحْراً»[2].

شبّه الكلام الحسن بالسحر في تأثيره على السامع، فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة.

وقوله ﷺ في وصيّته لأمراء الجيش الذين بعثهم إلى مؤتَةَ: «وسَتَجِدُون آخرين للشيطانِ في رُؤوسِهم مفاحِصَ فاقلعُوها بالسُّيوف»[3].

شبّه العقائد الفاسدة التي بثّها الشيطان في عقولهم بعشّ الطائر المعدّ لإقامته فيه، فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة.

وقول ﷺ: «اللّهُمّ إنّا نَعُوذُ بكَ مِنْ وَعْثاءِ السّفَرِ، وكآبةِ المُنْقلِب، والحَوْرِ بَعْدَ الكَوْرِ، وسوءِ المَنْظَرِ في الأهْلِ والمالِ»[4].

في الحديث ثلاث استعارات تصريحيّة:

الأولى: استعمال وعثاء السفر، وهي طريقة الوعر في مشقّته وتعبه.

فجعل ﷺ طول السفر وتكاليفه ومشقّته بمنزلة الوعثاء التي قاطعها تَعِبٌ، والساري فيها نَصِبٌ[5] فاستعمل لفظ المشبّه به في المشبّه.

---

١. رواه النسائي، ج٨، ص١٧٣ و١٧٤؛ وأحمد في مسنده، ج، ص وكذلك في المجازات النبوية وفيه «أهل الشرك»، ص٢٥٣؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣، ص١٠٥؛ المثل السائر، ج ١، ص ٢٦٠.

٢. رواه أحمد في مسنده، ج ٢، ص١٦ و٥٩ و٦٢ و٦٤؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ١، ص١٧٤؛ الصناعتين، ص١٨٤. السنن الكبرى، ج ٣، ص ٢٠٨.

٣. أخرجه مالك في الموطأ، ج ٢، ص٤٤٧ و٤٤٨ مع خلاف الرواية، والحديث نصّاً في المجازات النبوية، ص٤٨.

٤. رواه مسلم، رقم ١٣٤٣؛ سنن الترمذي، ح ٥، ص ٣٥٠٢/١٦١، ٣٤٣٥؛ المجازات النبوية، ص١٣٣. وعثاء السفر: تعبه ومشقّته؛ الكآبة: الحزن؛ المنقلِب: المرجع.

٥. المجازات النبوية، ص١٣٣.

والثانية: استعمال الحور في النقصان، أي: في سوء العيش.

والثالثة: استعمال الكور في الزيادة، أي: في حسن العيش.

وقول أميرالمؤمنينعليه السلام في خطبته الشقشقيّة: «وَطَفِقْتُ أَرْتأي بين أَنْ أَصُولَ بِيدٍ جَذّاءَ أو أَصْبرَ على طخيةٍ عمياءَ»[١].

إذ استعار «اليد الجذّاء» لعدم الناصر بجامع عدم التمكّن من التصرّف والصولة بهما. وكذلك استعار لفظ «الطخية» وهو الظلمة لالتباس الأُمور بجامع التباسها واختلاطها إزاء نهج الحقّ.

وقول أميرالمؤمنين عليّعليه السلام: «إِلَيْك عَنِّي يَا دُنيا.. واجْتَنَبْتُ الذَّهَابَ في مَداحِضِكِ»[٢].

المداحض هي مكان الدحض ـ وهو الزلق وسقوط الماشي، ونحوه ـ ممّا يزيل الأقدام عن محالها لوحل ونحوه.

شبّه الوقوع في الخطأ لغموض المطالب ودقّتها بزلّة القدم في المزالق المؤدّية للسقوط. فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة.

وقال أمير المؤمنين عليّعليه السلام في أهل الضلال: «كأَنّي أَنْظُرُ إِلى فَاسِقِهِمْ وَقَد صَحِبَ المُنْكَرَ فَأَلِفَهُ وصُبِغَتْ به خَلاَئِقُهُ»[٣].

شبّه رسوخ المنكر في جبلّته بالصبغ بجامع شدّة الملازمة في كلٍّ، فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة.

أي: صارت طبائعه مصبوغة ملوّنة بالمنكر، وأصبح المنكر خلقاً له وسجيّة.

وقول المتنبّي في وصف دخول رسول الروم على سيف الدولة:

وأَقْبَلَ يَمْشِي في البِسَاطِ فَمَا دَرَى ... إِلَى البَحْرِ يَمْشي أَمْ إِلى البَدْرِ يَرْتَقي[٤]

في هذا البيت مجازان لغويان هما: لفظا: «البحر»، و «البدر» اللّذانِ استعملا في

١. نهج البلاغة، الخطبة ٣.

٢. نهج البلاغة، الكتاب: ٤٥.

٣. نهج البلاغة، الخطبة: ١٤٤.

٤. ديوانه، ج ٣، ص٥٦؛ يرتقي: يصعد.

غير معناهما الحقيقي:

ا) شُبِّه سيف الدّولة بالبحر. جامع العطاء. ثُمّ استعير اللّفظ الدالّ على المشبّه به وهو البحر للمشبّه وهو سيف الدولة على سبيل الاستعارة التصريحيّة. والقرينة «فأقبل يمشي في البساط» أيضاً.

ب) شُبّه سيف الدولة بالبدر بجامع الرفعة، ثُمّ استعير اللفظ الدالّ على المشبّه به؛ وهو البدر للمشبّه وهو سيف الدولة على سبيل الاستعارة التصريحيّة. والقرينة «فَأَقْبَلَ يَمْشِي في البِسَاطِ».

فالمشي في البساط يدلّ على أَنّ «البحر» الذي يسعى رسول الروم إليه، «والبدر» الذي يرغب في الارتقاء إليه لا يراد بهما الحقيقة، وإنّما المقصود بهما على سبيل الاستعارة هو سيف الدولة.

وقول المتنبّي أيضاً لممدوحه وقد رأى سحابةً توشِك أن تمطر:

تَعرَّضَ لي السَّحابُ وقد قَفلْنا فَقُلْتُ إليكَ إن معي السَّحابا[1]

ناداها بأن تَكُفّ؛ لأنّه في غِنىً عن مطرها بالسحاب الذي يسير إلى جانبه وهو الممدوح. وهو في هذا قد استعار لفظة «السحاب» لممدوحه لما بينه وبين السحاب من علاقة الخير والنفع. والقرينة لفظيّة، وهي «معي».

وكقول أحمد شوقي:

دَقّاتُ قَلْبِ المَرْءِ قائِلَةٌ لَهُ إنَّ الحَياةَ دَقَائِقٌ وثَواني[2]

شبّهت دلالة دقّات القلب بالقول بجامع إيضاح المراد، وإفهام الغرض في كلّ منهما. واستعير اللفظ الدالّ على المشبّه به وهو قوله: «قائلة» للمشبّه، أي دلالة الدقّات على طريق الاستعارة التصريحيّة، والقرينة هي تكلّم الدقات.

وقول الشاعر يصف السفن:

كلُّ زَنْجيّة كأنّ سواد الـ ـلّيْل أَهْدَى لَها سوَادَ الإهابِ

---

١. قفلنا: رجعنا؛ وإليك: أكفف. شبّه المتنبّي من كان معه بـ«السحاب» بجامع الإفاضة وغزارة العطاء في كلّ. [الكافي في علوم البلاغة، ج ٢، ص٤٨٨].

٢. جواهر البلاغة، ص١٩٩.

شبّهت السفينة بزنجيّة بجامع السواد في كلٍّ. ثمّ استعير اللفظ الدالُّ على المشبّه به وهو «زنجيّة» للمشبّه وهو «السفينة». فالاستعارة تصريحيّة. والقرينة حاليّة.

ثمّ شبّه طلاء السفينة الأسود وهو القار بالإهاب وهو الجلد بجامع أنّ كلاًّ يستر ما تحته ثمّ استعير اللفظ الدالّ على المشبّه به وهو الإهاب للمشبّه وهو طلاء السفينة، فالاستعارة تصريحيّة.

وقول البحتري:

وصاعقةٍ من نَصْلِهِ تَنْكَفِي بها

علىٰ أرْؤُسِ الأقرانِ خَمْسُ سَحائِبِ[1]

استعار لفظ «الصاعقة» لنصل السيف؛ لتشابههما فيما يوقعان من أذىً علىٰ ما ينزلان عليه. وكذلك استعار لفظ «السحائب» لأصابعه، لتشابههما في الخير والجود.

وتسمّىٰ هذه الاستعارات في الأمثلة «تصريحيّة»، وقد تسمّىٰ أيضاً «تحقيقيّة»؛ لأنّ المستعار له في كلّ منها محقّق حسّاً، كما في البيت أعلاه، أو محقّق عقلاً، كما في استعارتي: الآية الكريمة الأولىٰ.

***

الفصل الثاني: الاستعارة المكنيّة

وهي ما حُذف فيها المشبّه به ورمز له بشيء من لوازمه. وذلك بأن يستعار أوّلاً: لفظ المشبّه به ثمّ يحذف ويرمز إليه بشيء من لوازمه، وإثبات اللازم للمشبّه. وهو ما يُسمّونه بالاستعارة المكنيّة. أي المحتجب فيها لفظ المشبّه به[2].

---

١. الإيضاح، ص٢١٩؛ شرح المختصر، ج ٢، ص ٧٥؛ معاهد التنصيص، ديوان البحتري، ج ١، ص١٧٩؛ الطراز، ج ١، ص ٢٣١.

٢. هذا هو مذهب الجمهور، وهو أنّ الاستعارة في لفظ المشبّه به المحذوف في الاستعارة المكنيّة، وهناك رأي للسكّاكي يذهب فيه إلىٰ أنّ الاستعارة في المشبّه المذكور في الكلام، وأنّه لم يستعمل في حقيقته، وإنّما استعمل في معنىً جديد متخيّل، وقد قسّم السكّاكي الاستعارة التصريحيّة إلىٰ تحقيقيّة، وتخييليّة، ومحتملة لهما، وسيأتي البحث مفصّلاً.

وقد يسمّون الاستعارة بالكناية «التشبيه المضمر»؛ لأنّ التشبيه يضمر في النفس، فلا يصرّح بشيء من أركانه سوى المشبّه، ويدلُّ على ذلك التشبيه المضمر في النفس بأن يثبت للمشبّه أمر مختصّ بالمشبّه به من غير أن يكون هناك أمر متحقّق حسّاً أو عقلاً يُطلق عليه اسم ذلك الأمر[١]. فيسمّى التشبيه استعارة بالكناية أو مكنيّاً عنها. وإثبات ذلك الأمر للمشبّه استعارة تخييليّة.

وسمّيت بـ«التخييلية»؛ لأنّنا أضفنا أو أسندنا ما هو من لوازم المشبّه به إلىٰ المشبّه.

ولأنّ التخييليّة هي قرينة المكنيّة؛فهي لا تفارقها؛ لأنّه لا استعارة بدون قرينة.

فالاستعارة التخييليّة هي لازم المشبّه به المحذوف من التشبيه الذي هو أساس الاستعارة المكنيّة.

وإن تعدّدت اللوازم جعل أقواها وأبينها لزوماً قرينة لها وما عداه ترشيحاً.

ومن أمثلة الاستعارة المكنيّة:

قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الغَضَبُ﴾[٢].

شبّه الغضب بشخص آمر ناهٍ ثمّ استعير لفظ المشبّه به للمشبّه وحذف المشبّه به وهو الشخص، ورمز له بشيء من لوازمه وهو السكوت على سبيل الاستعارة المكنيّة. فإثبات السكوت للغضب استعارة تخييليّة[٣].

وقوله تعالى: ﴿فَلَمّا جاءَهُمُ الحَقُّ مِنْ عِنْدِنا﴾[٤].

شبّه الحقّ بشخص جاءهم من عند الله على سبيل الاستعارة المكنيّة بقرينة إسناد المجيء الدالّ على غاية ظهوره، بحيث لا يخفى على أيّ أحد.

---

١. إذا كان المستعار له غير محقّق لا حسّاً ولا عقلاً سمّيت الاستعارة تخييليّة.

٢. الأعراف: ١٥٤.

٣. ويمكن أن نجري الاستعارة بشكل آخر. فنقول: شبّه انتهاء الغضب بالسكوت بجامع الهدوء في كلّ، ثمّ استعير اللفظ الدالّ علىٰ المشبّه به وهو السكوت للمشبّه بجامع الهدوء في كلّ، ثمّ استعير لفظ المشبّه به للمشبّه ثمّ اشتقّ من السكوت بمعنىٰ انتهاء الغضب (سكت) بمعنىٰ انتهىٰ علىٰ سبيل الاستعارة التبعيّة.

٤. يونس: ٧٦.

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلعَذابُ بِما كانُوا يَفْسُقُونَ﴾[١].

شبّه العذاب بالحيّ المحسوس بجامع المباشرة هي إدراك بظاهر البشرة) ثمّ حذف المشبّه به ورمز له بشيء من لوازمه، وهو المساس على سبيل الاستعارة المكنيّة.

وقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِى ٱليَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱليَمُّ بِالسّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِى وَعَدُوٌّ لَهُ﴾[٢].

شبّه اليم بمأمور منقاد على سبيل الاستعارة المكنيّة، وإثبات الأمر تخييل فقد جعل البحر كأنّه ذو تمييز مطيع؛ مشعراً بأنّ هناك لطفاً خفيّاً مندرجاً تحت قهر صوري.

وقوله تعالى: ﴿رَبَّنا أَفْرِغْ عَلَيْنا صَبْراً وَثَبِّتْ أَقْدامَنا وَٱنْصُرْنا عَلَى ٱلقَوْمِ ٱلكافِرِينَ﴾[٣].

جعل الصبر بمنزلة الماء المنصبّ عليهم لثلج صدورهم، وإغنائهم عن الماء الذي منعوا منه.

فيكون «الصبر» استعارة مكنيّة، وإثبات «الإفراغ» تخييل وجعل إيقاع الإفراغ عليه قرينة الاستعارة المكنيّة؛ لأنّ الإفراغ يستعمل في الماء[٤].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعاءٍ عَرِيضٍ﴾[٥].

شبّه الدعاء بأمر ممتدّ وأثبت له لازمه وهو العرض والاتّساع من قوله عريض؛ لأنّه يدلّ عليه في عرف التخاطب على سبيل الاستعارة المكنيّة.

وقوله تعالى: ﴿فَلَمّا جاءَتْهُمْ آياتُنا مُبْصِرَةً قالُوا هٰذا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾[٦].

شبّه الآيات بالإنسان فحذف المشبّه به ورمز له ببعض لوازمه وهو الإبصار على

---

١. الانعام: ٤٩.

٢. طه: ٣٩.

٣. البقرة: ٢٥٠.

٤. وقيل: الآية بمعنى: افض علينا صبراً يغمرنا كما يُفرغ الماء، فـ«أفرغ» استعارة تصريحيّة تبعيّة، و«صبراً» قرينتها، أي هب لنا صبراً تامّاً كثيراً، وفي كلا الوجهين المبالغة في طلب الصبر على مشاهدة المخاوف.

٥. فصلت: ٥١.

٦. النحل: ١٣.

سبيل الاستعارة المكنيّة.

وإثبات الإبصار تخييل.

وقوله تعالى: ﴿ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَما عِنْدَ اللّهِ باقٍ﴾[١].

فيه استعارة مكنيّة لتشبيه رحمته بالجواهر والنفائسُ التي تخزن إذا كان بمعنى من خزائن رحمته، أي رحمته المخزونة عنده.

وقوله تعالى: ﴿فَما زالَتْ تِلْكَ دَعْواهُمْ حَتّىٰ جَعَلْناهُمْ حَصِيداً خامِدِينَ﴾[٢].

أي: جعلناهم بمنزلة النبات المحصود والنار الخامدة في الهلاك، وفي ذلك استعارتان مكنيّتان بلفظ واحد وهو ضمير «جعلناهم»، إذ شبّه بالنبات وبالنار، وأفرد بالذكر وأراد منه المشبّه بهما (أعني النبات والنار) ادّعاء بقرينة أنّه نسب إليه الحصاد الذي هو من خواصّ النبات والخمود الذي هو من خواصّ النار.

وقول الرسول الأكرمﷺ: «شِفاءُ العيّ السؤالُ»[٣].

شبّه الجهل بالمرض بجامع الفساد والألم في كلٍّ وحذفه، ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو الشفاء، وإضافة الشفاء إلى العيّ تخييل.

وقولهﷺ: «لا يَزالُ العَبْدُ خَفِيفاً مُعْنِقاً بِذَنْبِهِ ما لم يُصِبْ دَماً، فإذا أصابَ دَماً بَلَّحَ»[٤].

شبّه الذنب بالحمل بجامع وجود المشقّة في كلّ، واستعير لفظ «الحمل»» للذنب، وحذف ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو الخفّة والإعناق والإبلاح في صاحب الذنب، ويستتبع ذلك تشبيه صاحب الذنب بحامل الحمل فهو تارة خفيف وتارة ثقيل[٥].

---

١. النحل: ٩٦.

٢. الانبياء: ١٥.

٣. رواه أبو داود، رقم ٣٣٧؛ ابن ماجة برقم ٥٧٢؛ الحاكم، ج ١، ص ١٦٥؛ أحمد في المسند، ج ١، ص ٣٨؛ المجازات النبوية، ص ٣٣٦. والعيّ: الذي لا قدرة له علىٰ الإبانة عن حجّته والإفصاح عن أدلته.

٤. سنن أبى داود، الرقم ٤٢٧٠ الفائق في غريب الحديث؛ النهاية في غريب الحديث والأثر؛ لسان العرب؛ تاج العروس: «بلح» و«عنق»، المجازات النبوية، رقم ٦٧ ومعنقاً من الأعناق: وهو ضرب من السير سريع وسيع والمراد به: خفّة الظهر من الآثام يعني أنّه يسير سير المخفّ. مالم يصب دماً: أي مالم يقتل أحداً.

٥. حاشية المجازات النبوية، (طه محمد الزيني)، ص ١٠١.

وقوله ﷺ: «بَيْنَ يَدَي السَّاعَةِ يَنْطِقُ الرُّوَيْبِضَةُ»[١].

شبّهت الساعة بإنسان له يدان، وحذف المشبّه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو اليدان؛ وإثبات اليدين للساعة تخييل.

وقوله ﷺ: «الرَّحِمُ تتكلّمُ بلسَانٍ طُلَقٍ ذُلَقٍ تقول: صِلْ مَنْ وَصَلَني»[٢].

شبّهت الرحم بإنسان يتكلّم، وحذف ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو التكلّم على سبيل الاستعارة المكنيّة، وإثبات التكلّم للرحم تخييل، وكذلك إثبات اللسان وجعله طلقاً إطناب وتخييل[٣].

وقوله ﷺ: «مَنْ قالَ كذا وكذا غُفِرَ لَهُ ولو كانَ عليه طِفاحُ الأرضِ ذُنوباً»[٤].

شبّه الأرض بالإناء بجامع كون كلّ منهما مكاناً للشيء يوضع فيه، وحذف المشبّه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو الطفاح؛ لأنّ الإناء هو الذي يطفح ويسيل ما فيه على جوانبه، وإضافة الطفاح إلى الأرض تخييل[٥].

وقوله الإمام عليّ ؑ: «لأبْقُرَنَّ الباطِلَ حتّى أُخرِجَ الحَقَّ من خاصِرَتِهِ»[٦].

شبّه الباطل بحيوان ابتلع جوهرة ثمينة أعزّ منه فاحتيج إلى شقّ بطنه لاستخلاص ما ابتلع، ثمّ حذف المشبّه به وهو الحيوان المبتلع لتلك الجوهرة، وأشار إليه بشيء من لوازمه وهو الخاصرة على سبيل الاستعارة المكنيّة.

---

١. الرويبضة: وهو الرجل التافه، أي الحقير الذي ينطق في أُمور العامّة (أي يتولّى أمورهم) ومعنى الحديث أنّه من علامات الساعة أن يتولّى الرويبضة أمور الناس (انظر قاموس المحيط «ربض»). والرويبضة: تصغير رابضة. الحديث رواه ابن ماجة في سننه، ج ٢، ص ١٣٤٠؛ وأحمد في مسنده، ج ٢، ص ٢٩١ وج ٣، ص ٢٣٨؛ أنظر: المجازات النبوية (تحقيق الداية)، ص ١٤٢.

٢. رواه أحمد في مسنده، ج ٢، ص ١٨٩ و٣٠٩؛ وأنظر: كنز العمال، ج ٣، ص ٣٦٢، رقم ٦٩٥٠؛ مستدرك الحاكم، ج ٤، ص ١٦٢ لسان العرب: تاج العروس «ذلق» و«طلق». المجازات النبوية (الداية)، ص ١٥٣.

٣. المجازات النبوية (الزيني)، ص ١٦١؛ وفي «تتكلّم» استعارة تبعيّة، شبّهت حال الرحم في إثابة من يصلها بسبب هذه الصلة واستجابة الله تعالىٰ لها بإخباره عن نفسه بالتكلّم، واشتقّ من التكلّم بمعنىٰ دلالة الحال تتكلّم بمعنىٰ تدلّ حالها.

٤. انظر: الفائق والنهاية واللسان والتاج «طفح»، المجازات النبوية، ص ٢٨٥؛ كذا وكذا: كناية عن القول الذي يقوله المؤمن فتغفر له ذنوبه. (انظر: المجازات النبوية (تحقيق الزيني)، ص ٣٠٦).

٥. المجازات النبوية (الزيني)، ص ٣٠٧.

٦. نهج البلاغة، الخطبة ١٠٤.

وقوله ﷺ: «رَوُّوا السُّيوفَ من الدِّماءِ»[١].

شبّه سيوف أصحابه بالعطاشى إلى دماء أعدائهم، فحذف المشبّه به وهو العطاشى ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو «الدّماء» والقرينة إثبات الدماء للسيوف.

وقوله ﷺ في المسارعة إلى العمل:

«امْرُؤٌ أَلْجَمَ نَفْسَه بِلَجامِهَا وزَمَّها بِزِمَامِها، فأَمْسَكَها بِلجامِها عَنِ معاصي اللهِ»[٢].

في لفظة «نفسه» استعارة مكنيّة، فقد شُبّهت «النفس» بجوادٍ بجامعٍ أنّ كلاً منهما يكبح، ثمّ استعير لفظ المشبّه به للمشبّه ثمّ حذف المشبّه به (الجواد) ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو «ألجم».

والقرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي هي «إثبات الإلجام للنفس»[٣].

وقوله ﷺ: «واعْلَمُوا أنَّ ملاحِظَ المَنيّةِ نَحْوَكُمْ دانيةٌ، وكأنَّكُمْ بِمَخالِبِها وقَدْ نَشِبَتْ فيكُم»[٤].

شبّه المنيّة بحيوان مفترس يترصّدهم، ويقترب منهم شيئاً فشيئاً. ثمّ حذف المشبّه به وأشار إليه بشيء من لوازمه وهو الملاحظ. وكذلك أشار إلى لوازم أخرى وهي المخالب ونشبها الوشيك.

وقوله ﷺ واصفاً القرآن: «وفيهِ رَبيعُ القَلْبِ وينابِيعُ العِلْمِ»[٥].

شبّه العلم بالماء الذي تحيا به النفوس على طريق الاستعارة المكنيّة، وإثبات الينابيع له تخييل.

وقول الشاعر:

أخَذْنا بأطرافِ الأحاديثِ بَيْننا   وسالَتْ بأعناقِ المطيّ الأباطحُ[٦]

---

١. المصدر، الخطبة ٥١.

٢. المصدر، الخطبة ٢٣٧.

٣. وإذا تأمّلنا هذه الاستعارة والتي استوفت قرينتها رأينا أنّها تشتمل بالإضافة إلى ذلك على شيء يلائم المشبّه «النفس» وذلك هو: «زمّها بزمامها، وإمساكها بلجامها» وهما ملائمان للمشبّه على سبيل الاستعارة المرشّحة.

٤. نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٤.

٥. المصدر، الخطبة ١٧٦.

٦. البيت ليزيد بن الطثرية، انظر ديوانه، ص٦٤ (تحقيق حاتم الضامن) ولم ينسبه الجرجاني؛ انظر: دلائل الإعجاز، ←

شُبّهت الأحاديث بحبال بجامع الوصل في كلّ؛ لأنّ الأحاديث تصل بين المتحدّثين، كما تَصِل الحبال بين ما يُربط بها. ثمّ استعيرت الحبال للأحاديث، وحذفت ورمز لها بشيء من لوازمها وهو «أطراف» الذي هو القرينة، فالاستعارة مكنيّة[1].

وقول فروة بن مسيك المرادي:

إذا ما الدَهْرُ جَرَّ على أُناسٍ ... شراشِرَهُ أناخَ بآخَرِينا[2]

شبّه الشاعر الدهر ـ والمراد نوازله وأحداثه ـ، بالبعير وحذف المشبّه به، ورمز إليه بشيءٍ من لوازمه من الشراشِر والإناخة؛ تنبيهاً إلىٰ «البعير»، وهو المشبّه به المحذوف على سبيل الاستعارة المكنيّة.

وقول أبي العتاهيّة يهنّئ المهدي بالخلافة:

أَتَتْهُ الخِلافةُ مُنْقادَةً ... إليهِ تُجَرِّرُ أذْيالَها[3]

شبّه الخلافة هنا بغادة ترتدي ثوباً طويل الذيل بجامع بهاء المنظر والحُسن في كلّ. ثمّ استعار لفظ المشبّه به للمشبّه وحذف المشبّه به (الغادة)، ورمز إليها بشيء من لوازمها وهو «أَتَتْهُ منقادة».

والقرينة المانعة من إرادة المعنى الأصليّ لفظيّة، وهي إثبات تجرير الأذيال للخلافة. ونوع الاستعارة «مكنية»؛ وذلك لحذف المشبّه به، والرمز إليه بشيء من لوازمه.

وقول الشاعر:

مواطنُ لم يَسْحبْ بها الغَيُّ ذَيله ... وكم للعواتي بينها من مساحب

← ص ١١٠؛ ونسب لكثيّر عزّة في ملحق ديوانه، ص٥٢٥؛ انظر: زهر الآداب، ص٣٤٩؛ الإيضاح، ص٢٢٣؛ وبلانسبة في لسان العرب «طرف» وأساس البلاغة «سيل» وتاج العروس «طرف».

١. وأسند الفعل وهو «سال» إلىٰ مكان حصوله وهو «الأباطح» فالكلام مجاز عقلي علاقته المكانيّة.

٢. جمهرة اللغة، ابن دريد، ج ١، ص ١٨٠ (دار الكتب العلمية) ألقىٰ عليه شراشِرَهُ: اذا ألقىٰ عليه ثقله. والشراشِر: الاثقال. وروي البيت كلاكله بدل شراشِرَهُ.

٣. ديوانه، ص ٣٣؛ خزانة الأدب (الحموي)، ج ٣، ص٨٨؛ المثل السائر، ج ١، ص٢٨٦؛ الشعر والشعراء، ج ٢، ص ٧٩٤؛ التبيان (للطيبي)، ص٥٢٢.

شبه «الغيُّ» بإنسان بجامع أنّ كليهما يقود إلى الزلل.

ثمّ حذف المشبّه به وهو «الانسان» ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو «يسحب ذيله»، والقرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي لفظيّة، وهي إثبات الذيل للغيّ.

وقول ابن سنان الخفاجي:

ولم نـر شـيئاً كـان أحسـن مـنظراً   من الروض يجري دمعه وهو يضحكُ

شبّه قطرات الندى على أزهار الروض وهـي مـتفتحة بـالإنسان. فـاستعار له جريان الدموع والضحك.

وقول آخر:

فسمونا والفَجْرُ يَـضْحكُ فـي الشـر   قِ إليـنا مُـبَشِّراً بـالصباحِ[1]

شبّه الفجر بإنسان يتبسّم فتظهر أسنانه مضيئة لامعة بجامع البـريق واللـمعان. واستعار اللفظ الدالّ على المشبّه به للمشبّه، ثمّ حذفه وأشار إليه بشيء من لوازمه وهو الضحك على طريق الاستعارة المكنية. وإثبات الضحك للفجر استعارة تخييليّة.

وقول أبي تمّام في المديح:

لم يَغْزُ قـوماً ولم يـنهض إلى بـلدٍ   إلّا تـقدَّمَهُ جـيشٌ مـن الرُّعُبِ[2]

أركان الاستعارة كما يلي:

فالرُّعب مستعار له، ومظاهر القوّة مستعار منه.

والجيش اللفظ المستعار، والقرينة لفظيّة هي تقدُّمه؛ لأنّ الرعب لا يتقدّم عـلى أقدام وليس له أقدام، وإنّما هو حالة داخليّة نفسيّة، ولذلك تمنع القرينة إرادة المعنى الأصلي، أي تقدّم الرعب على أقدامه من بلد إلى بلدٍ، ومن حصن إلى حصن.

وقول الحجّاج في إحدى خُطَبِهِ:

«إنّي لأَرى رؤُوساً قَدْ أَيْنَعتْ وَحَانَ قِطَافُهَا وَإِنّي لَصَاحِبُهَا».

إذ شبّه الرؤوس بالثمرات وأصل الكلام: «إنّي لأرى رؤوساً كالثمرات قد أينعت»

١. جواهر البلاغة، ص ٣٥٣.

٢. ديوانه، ج ١، ص ٥٩ (دار المعارف بمصر). وفي نسخ: «لم ينهد» بدل «لم ينهض».

على تخييل أنّ الرؤوس قد تمثّلت في صورة ثمار، ورمز للمشبّه به المحذوف بشيء من لوازمه وهو أينعت.

وفي الاستعارة المكنيّة يظهر جهد الأديب، وتمكّنه من الخيال. فإنّ الخيال فيها أظهر، والادّعاء أكثر وضوحاً. ومهما قُلت في التصريحيّة: فإنّ المقاربة بين الطرفين موجودة إن لم تكن بذكرهما، فبوجود القرينة المانعة من إرادة معنى المستعار الذي وضع له.

أمّا المكنيّة، فإنّ فيها من المبالغة ما لا يخفى، فقد انتزعت صفات المشبّه به الذي أضمرته في نفسك، وأثبتها للمشبّه، وكأنّها لوازمه، وصفاته الثابتة، ولا يهتدي لصاحبها الأصلي إلّا بعد تدبّر وإمعان.

وبهذا المعنى المعمّق لنظرية الاستعارة ندرك طبيعة الإبداع في العمل الأدبي. فالإبداع: طاقة من الحياة الواقعيّة ينفعل بها الكاتب انفعالاً يوحّده معها توحيداً، يثمرُ طاقةً أخرى، وواقعاً جديداً.

والشرط الإبداع الأوّل: الوحدة الفنيّة وهي تسلسلٌ تطوريٌّ فنيٌّ من نشوء طاقةٍ بالضرووة، فنموّها وانتقالها من طور إلى طور يؤدّي إلى الغاية، وهي التكامل الفنّي.

وشرط الثاني، أو خاصّة الإبداع الفنّيّة: التشخيص ومثله التجسيد، أو التجسيم.

وشرط الإبداع الثالث: التشبيه التصويري الذي يُصوِّر العلاقة بين الواقع الماديّ الحيّ، وبين النشاط الفنّي من جهة... ويُصوّرُ علاقة المثاليّ بالماديّ؛ مبُيّناً الفوارق بين النزعة المثاليّة، والنزعة الماديّة.

إنّ النصوص التي جرت بالاستعارة المكنيّة قد اعتمدتها أداةً فنّيّةً لتحقيق أحد غرضين حسب طبيعة المشبّه به المحذوف ولازمه المثبت للمشبّه.

أوّل هذين الغرضين هو تجسيد الأمور المعنويّة وإبرازها للحسّ في كيان ماديّ ملموس، ومن ذلك قوله تعالى في تجسيد ذلّ الولد لوالديه:

﴿وَٱخْفِضْ لَهُما جَناحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ٱرْحَمْهُما كَما رَبَّيانِى صَغِيراً﴾[1].

---

١. الأسراء: ٢٤.

فالذلّ في هذه الآية الكريمة يتجسّد في هيئة ماله جناح خفيض، ويبرز للعيان في أضعف صورة ارتضاه الله تعالى للولد؛ تعبيراً للطاعة والبرّ[١].

ومنه قول أميرالمؤمنين عليّ ﷺ في كتابه إلى ابن عباس وهو عامله على البصرة في بعض كلامه: «فحادِثْ أهْلَها بالإحسانِ إليهمَ، واحْلُلْ عُقْدَةَ الخَوْفِ عَنْ قُلُوبِهم»[٢].

فالخوف في هذه الرسالة استعارة مكنيّة؛ إذ شُبِّه بما ينعقد من المواد ويلتف حول الأعناق، ثمّ حذف المشبّه به ورمز إليه بكلمة العقدة التي هي من لوازمه، وأثبتت العقدة إلى الخوف، فتجسّد في هيئة قيد يغلّ الأعناق والأيدي، ويمنع الناس عن الحركة؛ اذن لابُدّ أن تحلّ هذه العقدة ليعود أولئك الناس إلى التجاوب والعمل.

وثاني الغرضين: هو تشخيص الجمادات، وبثّ الحياة فيها، ومنحها الحركة بشتّى مظاهرها، كقول أشجع:

وَجاريةٍ لَمْ تَسْرُقِ الشَّمْسُ نَظْرَةً إليها وَلَمْ يَعْبَثْ بأيّامِها الدَّهْرُ

فالشمس التي هي من الواقع الملموس تتشخّص في حركات من له نظر، ومع ذلك فهي لم تستطع أن ترى تلك الجارية وتُكحِل عينيها بجمالها[٣].

❊ ❊ ❊

الفصل الثالث: خلاف العلماء في الاستعارة المكنيّة

لقد تضافرت آراء البلاغيّين على أنّه إذا شبّه أمر بآخر من غير تصريح بشيء من أركان التشبيه سوى المشبّه؛ ودلّ عليه بذكر ما يخصّ المشبّه به كان استعارة مكنيّة وتخييليّة. ولكن اضطربت أقوالهم في تعيين المعنيين اللّذين يطلق عليهما هذان اللفظانِ.

---

١. شُبّه الذلّ بطائر، واستعير لفظ المشبّه به ـ وهو الطائر ـ للمشبّه وهو الذلّ، ثمّ حذف الطائر ورمز إليه بشيء من لوازمه ـ وهو الجناح ـ على سبيل الاستعارة المكنيّة.

٢. نهج البلاغة، الكتاب ١٨.

٣. البلاغة والتطبيق، ص٣٥٦.

فالاستعارة المكنيّة عند السلف[١] (القدماء) عبارة عن أن يذكر لفظ المشبّه فقط مع حذف المشبّه به والإشارة إليه بشيء من لوازمه، الذي به كماله أو قوامه، وإثبات ذلك هو الاستعارة التخييليّة.

وبهذا يشعر كلام صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾[٢]. قال: «شاع استعمال النقض في إبطال العهد من حيث تسميتهم العهد بالحبل علىٰ سبيل الاستعارة؛ لما فيه من إثبات الوصلة بين المتعاهدين، وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار، ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من روادفه، فينبّهوا تلك الرمزة على مكانه. ونحوه قولك: شجُاعٌ يَفترِس أقرانَه. وعالمٌ يـغترفُ منهُ الناسُ»[٣].

أي: شبّه العهد في نفسه بالحبل في كونه وسيلة لربط شيء بآخر، واستعير لفظ «الحبل» للعهد إلّا أنّه لم يصرّح بذكر المستعار (الحبل) بل اقتصر على ذكر لازمه، وردفه على سبيل الإشارة والرمز، وهذا الردف واللازم هو النقض للحبل؛ لينتقل منه إلى المقصود، كما هو شأن الكناية في ذكر لازم الشيء والإشارة به على مكان ذلك الشيء، لذا ناسب أن يسمّي استعارة مكنيّة، أو بالكناية.

ومن محاسن مذهب السلف:

١. أنّه أقرب إلىٰ الضبط.

٢. مبنيّ علىٰ مناسبة لغويّة.

ويؤخذ عليهم:

١. أنّهم يستعيرون ثمّ يحذفون.

٢. أنّهم يجمعون بين الطرفين: المشبّه به والمشبّه.

وأمّا السكّاكي، فيذهب إلى أنّ المكنيّة هي استعمال لفظ المشبّه في المشبّه به بادّعاء أنّ المشبّه «داخل في حقيقة المشبّه به فرد من أفرادها» بقرينة استعارة ما هو

---

١. يراد بالسلف من تقدّم السكّاكي من علماء البيان بدليل أنّ مذهبه عديل مذهبهم.

٢. البقرة: ٢٧.

٣. الكشاف، ج ١، ص ١١٩-١٢٠.

من لوازم المشبّه به؛ لصورة متخيّلة متوهّمة، أي كلفظ المنيّة في نحو «أظفار المنيّة نشبت بفلان» المستعمل في المشبّه به بادّعاء أنّه عينه[١].

واختار السكّاكي ردّ التبعيّة إلى المكنيّة بجعل قرينتها استعارة بالكناية، وجعل التبعيّة قرينتها، مثل نطقت الحال بكذا، عكس مذهب الجمهور تماماً، وإنّما اختار ذلك تقليلاً للأقسام؛ لأنّه أقرب إلى الضبط وهذا يتّفق مع عقليّة السكّاكي. واعترض عليه الطيّبي بأمور:

١. قد يكون تشبيه المصدر هو المقصد الأصلي، والواضح الجلي، ويكون ذكر المتعلّقات تبعاً ومقصوداً بالعرض، فالاستعارة حينئذ تكون تبعيّة.

٢. قد يكون التشبيه في مصدر الفعل وفي متعلّقه على السواء، فحينئذ جاز أن يجعل استعارة تبعيّة، وأن يجعل مكنيّة، كما في قولك: نطقت الحال، فظهر أنّ ما اختار السكّاكي من الردّ مطلقاً مردود.

واعترض على السكّاكي في تعريفه للمكنيّة وجعل المشبّه مجازاً لغويّاً، وقد دفع هذا الاعتراض العصام في رسالته الفارسية.

قائلاً: للسكّاكي أن يقول: إنّما أردت بالمنيّة الموت الموصوف بالاتّحاد مع السبع، ولاشكّ أنّه حينئذ مستعمل في غير معناه.

ومذهب القزويني أنّ الاستعارة بالكناية هي التشبيه المضمر أركانه سوى المشبّه المدلول عليه بإثبات لازم المشبّه به للمشبّه.

ويلزم على مذهبه أنّه لا وجه لتسميتها استعارةً؛ لأنّ الاستعارة هي اللفظ المستعمل في غير ما وضع له؛ لعلاقة المشابهة.

وقرينة المكنيّة عنده يجب أن تكون تخييليّة، خلافاً للزمخشري الذي يذهب إلى أنّه ليس من الواجب أن تكون تخييليّة، بل أن تكون تحقيقيّة.

وأمّا رأي السلف في التخييليّة، فالمنقول أنّهم ـ سوى صاحب الكشاف ـ يرَوْن أنّ الاستعارة التخييليّة هي إثبات لازم المشبّه به للمشبّه، كإثبات النقض للعهد ـ كما

---

١. مفتاح العلوم، ص١٥٦.

في الآية السابقة ـ وسُمّي ذلك الإثبات استعارةً؛ لأجل أنّ متعلّقه وهو الأمر المختصّ بالمشبّه به قد استعير ونقل عمّا يناسبه، واستعمل مع ما أشبه بأصله وتخييليّة؛ لأنّ متعلّقه وهو الأمر المختصّ بالمشبّه به؛ لما نقل من ملائمهِ وأثبت للمشبّه صار يخيّل إلى السامع أنّ المشبّه من جنس المشبّه به وهو حقيقة لاستعماله فيما وضع له فقد استعمل النقض في حقيقته، وأمّا التجوّز، فهو في إثباته للعهد.

وكون التخييلية قرينة المكنيّة، فهي لازمة لها لا تفارقها؛ إذ لا استعارة بدون قرينة ـ وإن شذّ منهم كالزمخشري إذ قال: إنّ قرينة المكنيّة قد تكون تحقيقيّة ـ. هذا إذا كان لازم المشبّه به واحدًا، فإن تعدّدت اللوازم جعل أقواها وأبينها لزوماً قرينة لها، وماعداه ترشيحاً وتقوية.

ثمّ إنّ صاحب الكشاف كما يوافق الجمهور في التخييليّة من أنّها إثبات لازم المشبّه به للمشبّه بشرط أن لا يكون للمشبّه لازم مثله في الواقع والخارج يزيد عليهم أنّ قرينة المكنيّة كما تكون تخييليّة تكون أيضاً استعارة تحقيقيّة.

كما إذا وجد للمشبّه ردف في الواقع كردف المشبّه به ولازمه، فالاستعارة تحقيقيّة. كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اَللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ﴾[1].

إذ شبّه العهد بالحبل ثمّ حذف لفظ المشبّه به وهو الحبل. واستعير النقض وهو فكّ طاقات الحبل؛ لإبطال العهد بجامع الإفساد في كلٍّ، ثمّ اشتقّ من النقض «ينقضون» بمعنى «يبطلون» على سبيل الاستعارة التحقيقيّة (التبعيّة) المكنيّة. فالمستفاد من رأي كلام الزمخشري عدم استلزام المكنيّة للتخييليّة فهو يجمع بين التحقيقيّة والمكنيّة أحياناً على أنّ التحقيقيّة ليست مقصودة لذاتها وإنّما جاءت تبعاً للمكنيّة؛ للدلالة عليها، فلا تلازم عنده بين المكنيّة والتخييليّة إلّا أنّه يدّعي أنّ القرينة تصريحيّة باعتبار المعنى المقصود في الحالة الراهنة، وتحقيقيّة باعتبار الإشعار بالأصل.

وفسّر السكّاكي التخييليّة بما استعمل في صورة وهميّة محضة قدّرت مشابهة

---

١. البقرة: ٢٧.

لصورة محقّقة هي معناه، كلفظ «الأظفار» في قول الهذلي، فإنّه لمّا شبّه المنيّة بالسبع في الاغتيال ـ على ما تقدّم أخذ الوهم في تصويرها بصورته، واختراع مثل ما يلائم صورته ويتمّ به شكله لها من الهيئات والجوارح، وعلى الخصوص ما يكون قوام اغتياله للنفوس به، فاخترع للمنيّة صورة مشابهة لصورة الأظفار المحقّقة، فأطلق عليها اسمها.

والفرق بين المكنيّة عند السلف والمكنيّة عند السكّاكي أنّ السكّاكي يرمز إليها بذكر المشبّه وادّعاء اسمه للمشبّه به. وأمّا السلف، فهم يرمزون إليها بذكر لازم المشبّه به وإثباته للمشبّه.

فالسكّاكي عدل عمّا عليه طبيعة المعنىٰ من إثبات المعنىٰ الحقيقي لملائم المشبّه به للمشبّه إلىٰ أنّ المتكلّم توهّم صورة وهميّة، فاستعار لها لفظ الملائم للمشبّه به،[١] ولا يرىٰ داعياً إليه، كما ترىٰ سوىٰ طلب استعمال لفظ الاستعارة المتعارفة في اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ذلك.

وأمّا صاحب التلخيص (القزويني)، فيرى أنّه قد يضمر التشبيه في النفس، فلا يصرّح بشيء من أركانه سوى المشبّه، ويدلّ عليه بأن يُثبَت للمشبّه أمر مختصّ بالمشبّه به من غير أن يكون هناك أمر محقّق حسّاً أو عقلاً يجري عليه اسم ذلك الأمر، كما في بيت الهذلي، فإنّه ليس للمنيّة أظفار محقّقة حسّاً أو عقلاً يطلق عليها لفظ الأظفار.

فيسمّى التشبيه استعارةً بالكناية أو مكنيّاً عنها. وإثبات ذلك الأمر للمشبّه استعارة تخييليّة؛ لأنّه قد استعير للمشبّه ذلك الأمر الذي يخصّ المشبّه به، وبه يكون كماله وقوامه في وجه الشبه؛ ليخيّل أنّه من جنس المشبّه به.

ثمّ هو علىٰ ضربين: أحدهما: ما لا يكمل وجه الشبه في المشبّه به بدونه.

والثاني: ما يكون به قوام وجه الشبه في المشبّه به.

---

١. أي أنّ السكّاكي حافظ علىٰ إبقاء الاستعارة، فتخيّل معنىً يستعمل اللفظ فيه، ولذا جعل المعنىٰ المتخيّل تابعاً للفظ المستعار، والمألوف أن يكون اللفظ تابعاً للمعنىٰ، ولذا انتقد مذهبه، وأخذ عليه مخالفته للمعتاد والمألوف.

فالأوّل: كما في قول الهذلي:

وإذا المَـنِيّة أَنْشَـبَتْ أظْـفارَها ... ألفَـيْتَ كُـلَّ تَـمِيمَةٍ لا تَـنْفَعُ[1]

شبّه المنيّة بالسّبع في اغتيال النفوس بالقهر والغلبة من غير تـفرقة بـين نـفّاع وضرّار. فأثبت لها الأظفار التي لا يكمل ذلك فيه بدونها تحقيقاً للمبالغة في التشبيه.

فتشبيه المنيّة بالسبع استعارة مكنيّة، وإثبات الأظفار لها استعارة تخييليّة.

والثاني: كقول الآخر:

وَلَئِنْ نَطَقْتُ بِشُكْـرِ بِـرِّكَ مُـفْصِحاً ... فَـلِسانُ حـالي بـالشِكايَةِ أَنْـطَقُ[2]

شبّه الحال بإنسان يتكلّم في الدلالة على المقصود، وهذا هو الاستعارة بالكناية. فأَثبت لها اللسان الذي به قوام الدلالة في الإنسان المتكلّم، وهذه استعارة تخييليّة[3].

فالمكنيّة، والتخييلية، ـ عند القزويني ـ أمران معنويانِ، أي فـعلان مـن أفـعال المتكلّم القائمة بنفسه، وهما غير داخـلين فـي تـعريف المـجاز الذي هـو اللـفظ المستعمل في غير ما وضع له؛ لعلاقة مع قرينة مانعة. فالمجاز من عوارض الألفاظ. وهما ـ عنده ـ ليسا بلفظين؛ لأنّ أحدهما التشبيه المـضمر، والآخـر إثـبات لوازم المشبّه به للمشبّه.

وعلى هذا التفسير فإنّ لفظي: «الأظفار» و «المنيّة» ليسا داخلين فـي المـجاز اللغوي، بل كلاهما حقيقة لغويّة. وإنّما المجاز الذي في الكلام هـو إثـبات شـيء لشيء ليس هو له. وهذا مجاز عقلي.

وقد أورد التفتازاني على صاحب التلخيص بأن ذلك الشيء لا مستند له في كلام

---

١. شرح أشعار الهذليين، ص ٨؛ الإشارات، ص ١٨١؛ الصناعتين، ص ٢٨٤؛ أمالي القالي، ج ٢، ص ٢٥٥؛ الإيضاح، ص ٢٣٥؛ لسان العرب «تمم»؛ تاج العروس «نشب» و«تمم».

٢. البيت لمحمد بن عبد الله العتبي، وقيل لأبي النضر بن عبد الجبار، أورده محمد بن علي الجرجاني في الإشارات، ص ١٨١؛ الإيضاح، ص ٢٣٥.

٣. التلخيص في علوم البلاغة (شرح البرقوقي)، ص ٣٢٤-٣٢٨، ويجوز أن يشبّه دلالة الحال بالنطق بجامع إيضاح المعنىٰ وإيصاله إلىٰ الذهن في كلٍّ، وبعد التناسي والادّعاء استعير اللفظ الدالّ علىٰ المشبّه به: (النطق) للمشبه (الدلالة) ثمّ استعير أفعل التفضيل (أنطق) لـ(أدلّ) تبعاً لاستعارة المصدر للمصدر علىٰ سبيل الاستعارة التصريحيّة التبعيّة.

السلف، ولا هو مبني على مناسبة لغويّة؛ لأنّ إضمار التشبيه ليس فيه نقل لفظ إلى غير معناه حتّى يكون مناسباً لأن يسمّى بالاستعارة، كما يناسب نقل اللفظ الذي هو المجاز اللغوي، فالاستعارة بالكناية عند السلف اللفظ المذكور لا عدم التصريح به[١].

وصاحب التلخيص ـ وإن خالف السلف في المكنيّة إلّا أنّه ـ وافقهم في التخييليّة.

والمكنيّة والتخييليّة على تفسيره (أي صاحب التلخيص) متلازمتان لا تتحقّق إحداهما دون الأخرى؛ إذ التخييليّة يجب أن تكون قرينة المكنيّة، والمكنيّة يجب أن يُدَّل عليها بالتخييليّة.

وذهب عصام الدين بأنّ الاستعارة المكنيّة عبارة عن استعارة مقلوبة مبنيّة على التشبيه المقلوب؛ لكمال المبالغة في التشبيه. فهو أبلغ من المصرّحة. فكما أنّ قولنا: «ان السبع كالمنية»، تشبيه مقلوب يعود الغرض منه إلى المشبّه به. كذلك أنشبت أظفارها استعارة مقلوبة استعير بعد تشبيه السبع بالمنيّة للسبع الادّعائي وأريد بالمنيّة معناها بعد جعلها سبعاً؛ تنبيهاً على أنّ المنيّة بلغت في الاغتيال مرتبةً ينبغي أن يستعير السبع عنها اسمها دون العكس، فالمنيّة وضعت موضع السبع[٢].

وردّ عليه يس العليمي في أنّه يلزم أن يكون المذكور في الاستعارة بالكناية المشبّه به؛ لأنّ المنيّة على هذا الوجه (أي بعد قلب التشبيه) كذلك وهو خلاف ما اتّفقت عليه كلمة القوم.

وكذلك فَنّدَ الدمنهوري رأي العصام وأبطل مذهبه في الاستعارة بالكناية إذ قال بأنّه مردود من وجوه:

منها: أنّه إذا كان المركّب كناية عن تحقّق الموت كان كناية. فلا حاجة إلى الاستعارة في لفظ المنيّة.

منها: أنّ الاستعارة بالكناية ليست من فروع التشبيه المقلوب، بل من التشبيه الأصلي، كغيرها من الاستعارات.

---

١. حاشية الدسوقي (ضمن شروح التلخيص)، ج ٤، ص١٥٨. ومن محاسن مذهب صاحب التلخيص أنّه مسهل وميسور.

٢. انظر: الأطول، ج ٢، ص ١٥٠.

منها: أنّ كلّ أحد يعرف أنّ المراد بالمنيّة هو الموت قطعاً[١].

وهناك رأي حديث في الاستعارة المكنيّة لا علاقه لها مباشرة بالسبع والمشابه، وإنّما هي العالم الخيالي الذي يعيش فيه الشاعر حين يعطي للمنيّة والسبع وظيفة جديدة، فافتراس المنيّة عنده عنصر آخر متميّز من ذاك السبع نفسه، وهذه الجدة المتخيّلة هي مصدر ما في الاستعارة من روعة والخيال حين يستعين ببعض العناصر الحسّيّة في الاستعارة، إنّما يريد صنع عالم خيالي ثانٍ بديل منها ممّا يجعل الإحساس خصباً، والفكر متجدّداً، والبلاغة في الاستعارة لا ترجع إلى الصفات الحسّيّة إلّا لكونها تعبيراً عن تجربة خياليّة مبدعة متذوّقة في صميمها، فالأديب حين يطلق عبارة «أقدام الزمن» إنّما يريد أن يقرّب إلى الأذهان الصورة التي تعيش في عالمه الخيالي، ويعطينا فكرة جديدة عن الزمن، والأقدام تختلف كلّيّة عن الفكرة السائدة في أذهاننا عن كليهما[٢].

أمثله تطبيقيّة حول خلاف العلماء في الاستعارة المكنيّة

قال تعالى: ﴿وَجاءَتْ سَكْرَةُ ٱلمَوْتِ بِالحَقِّ ذٰلِكَ ما كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ﴾[٣].

شبّهت الشدّة بالسكرة بجامع أنّ كلاً منهما مذهب للعقل، فاستعير لفظ المشبّه به «السكرة» للمشبّه «الشدّة» على سبيل الاستعارة التصريحيّة التحقيقيّة على مذهب السكّاكي.

ويجوز أن يشبّه الموت بالشراب، فحذف المشبّه به وجيء بشيء من لوازمه وهو السكرة على طريق الاستعارة المكنيّة وإثبات السكرة لها «تخييل» على مذهب السلف وصاحب التلخيص.

وقال تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفاتِحُ الغَيْبِ﴾[٤].

---

١. انظر: حاشية الأمير على الملوي، ص١٠٣ ومابعدها؛ جامع العبارات في تحقيق الاستعارات، ص٦٢٢.

٢. انظر: الصورة الأدبيّة، ص١٣٧ و١٣٨؛ القرآن والصور البيانية، ص٢٠٤.

٣. ق: ١٩.

٤. الأنعام: ٥٩.

فهي استعارة مصرّحة تحقيقيّة ـ على مذهب السكّاكي ـ بأن يستعار العلم للمفاتح تجعل القرينة الإضافة إلى الغيب.

أو استعارة مكنيّة فقد شبّه الغيب بالخزائن المستوثق بها بالإقفال، وأثبت لها مفاتح على سبيل التخييل. ولمّاكان عنده تلك المفاتح كان التوصّل إلى ما في الخزائن من المغيبات على مذهب السلف وصاحب التلخيص.

وقال أميرالمؤمنين عليّ عليه السلام: «أيّها النّاس! استصبحوا من شعلةِ مصباحٍ واعظٍ متّعظٍ»[١].

استعير لفظ «المصباح» لموعظة الواعظ على سبيل الاستعارة التصريحيّة، والشعلة والاستصباح ترشيح للاستعارة، فلا خلاف عند الجميع.

ويحتمل ـ على مذهب السكّاكي ـ أن يكون ذكر الشعلة تخييلاً، والاستصباح ترشيحاً؛ إذ لا ملازمة عنده ـ كما رأينا بين التخييل والاستعارة المكنيّة؛ وإمكان وجوده بدونها.

هذا فيما إذا كانت إضافة كلمة مصباح إلى الشعلة بمعنى اللام.

وكذا الحال فيما لو كان المصباح منوّناً، والواعظ بدلاً منه إلّا أنّ المستعار له على الأوّل هو الموعظة، وعلى الثاني يحتمل أن يكون الموعظة وأن يكون نفس الواعظ.

وقال عليه السلام: «وامتاحُوا مِنْ صَفْوِ عَيْنٍ قد رُوِّقتْ من الكَدَرِ»[٢].

فإنّه استعار صفو العين للعلوم الحقّة، وهو من استعارة المحسوس للمعقول والجامع أنّ العلم به حياة للأرواح، كما أنّ صفو العين به حياة الأبدان، وذكر الترويق والامتياح ترشيح للاستعارة.

أو الترويق تخييل، والامتياح ترشيح على ما مرّ. وأراد الترويق من الكدر خلوّ تلك العلوم من شوائب الأوهام، وبالامتياح أخذها من منبعها. وهو أمرٌ لهم باقتباس العلوم الشرعيّة والمعارف الحقّة منه عليه السلام.

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٠٥.
٢. المصدر. رُوّقت: صُفّيت؛ إمتاحوا: استَقُوا وانزعوا الماء لريّ عطشكم من عين صافية صَفَت من الكَدَر.

وقالﷺ: «وكسرت نواجم قرون ربيعة ومضر»[١].

شبّه رؤساء القبيلتين وأنجادهم بقرون الحيوان بجامع القوّة والصولة. فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التحقيقيّة.

أو شبّه القبيلتين بأكباش ذوات القرون، فحذف المشبّه به، وأشار إلى لازمه وهو القرن، وإثبات القرن تخييلٌ، والكسر والنواجم ترشيح.

وقالﷺ فيمن تصدّى للحكم وليس أهلاً:

«تَصْرُخُ مِنْ جَوْرِ قَضائِهِ الدِّمَاءُ، وتَعَجُّ مِنْهُ المَوارِيثُ»[٢].

استعار لفظ «الصراخ والعجيج» لنطق الدماء والمواريث بلسان حالها المفصح عن مقالها، ووجه المشابهة أنّ الصراخ والعجّ لمّا كانا يصدران من ظلم وجور، كانت الدماء والمواريث المستباحة بالأحكام الباطلة ناطقة بلسان حالها الشبيه بالتكلّم الناطق على سبيل الاستعارة التحقيقيّة التصريحيّة التبعيّة على مذهب السكّاكي.

أو شبّه الدماء والمواريث بالإنسان الباكي من جهة الظلم والجور. وإثبات الصراخ والعجيج لهما على سبيل الاستعارة المكنيّة التخييليّة.

وقالﷺ: «فأَفِقْ أَيُّها السامِعُ مِنْ سَكْرَتِكَ، واسْتَيقِظ مِنْ غَفْلَتِكَ»[٣].

شبّه الغشيان الدالّ على الموت بالسكرة بجامع عدم الصحو، فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة التحقيقيّة على مذهب السكّاكي.

أو شبّه الغفله بالشراب على طريق الاستعارة المكنيّة.

أو شبّه الغفلة بالنوم بجامع عدم الالتفات، فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة على راي السلف.

❊ ❊ ❊

---

١. المصدر، الخطبة ١٩٢. النواجم: من (نجم): إذا طَلَعَ وظهر.

٢. المصدر، الخطبة ١٧.

٣. المصدر، الخطبة ١٢٥.

الفصل الرابع: الاستعارة الأصليّة والتبعيّة

● **الاستعارة الأصلية:**

هي ما كان فيها المستعار «أو اللفظ الذي جرت فيه»، اسم جنس[١] غير مشتقّ، سواء أكان اسم ذات[٢]، مثل «أسد» للرجل الشجاع، أم اسم معنى، مثل «القتل»؛ للإذلال، وسواء أكان اسم جنس حقيقةً، مثل «إنسان»، أم تأويلاً ـ في الأعلام التي اشتهرت بنوع من الوصف ـ كحاتم في قولك: «رأيت اليوم حاتماً»؛ تريد رجلاً كريماً جواداً، مثل حاتم.

فكما أنّ «أسداً» يقصد به الحيوان المفترس حقيقةً، والرجل الشجاع مجازاً. كذلك «خاتم» يشار به إلى الرجل الطائي المعروف بهذا الاسم حقيقة. ويقصد به «الجواد» مجازاً.

ومن أمثلة الاستعارة الأصليّة قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ﴾[٣].

استعير لفظ «الأُم» للأصل وهو اللوح المحفوظ، فإنّه أصل الكتب السماويّة. وكأنّ جميع الكتب السماويّة تتبّع هذا الأصل وتتعلّق به، كما يتبع الولد آثار أُمّه. فالأولاد تنشأ من الأمّ كما تنشأ الفروع من الأُصول. فحذف المشبّه (الأصل) وأبقى

---

١. إنّما كانت الاستعارة أصليّة لأسماء الأجناس؛ لأنّها تعتمد التشبيه والتشبيه يعتمد كون المشبّه موصوفاً بمشاركته للمشبّه به في وجه، فلابُدّ أن يكون المشبّه به ـ أيضاً ـ موصوفاً؛ لأنّ المشاركة تستدعي شيئاً من الطرفين. (شروح التلخيص، ج ٤، ص١٠٩).
وبعبارة أُخرىٰ: أنّ الاستعارة تقتضي إدخال المشبّه في جنس المشبّه به بجعل أفراده قسمين: متعارف وغير متعارف. وهذا ما ينطبق علىٰ أسماء الأجناس التي تقتضي العموم.
وكما قال صاحب المطول في المراد باسم الجنس مادلّ علىٰ ذات صالحة لأنْ تصدق علىٰ كثيرين من غير اعتبار وصف من الأوصاف في الدلالة، ففي علم الشخص نراه ينافي الجنسيّة؛ لأنّ العلم لا يدلّ إلّا علىٰ تعيين شيء من غير إشعار بأنّه إنسان، أو فرس، أو غيرهما، فلا اشتراك بين معناه وغيره إلّا في مجرّد التعيين؛ وذلك بما فيه من التشخّص.

٢. اسم الذات: هو الدالّ علىٰ الأشياء الماديّة المحسوسة من أشخاص وأشياء في الكون والطبيعة، مثل «رجل، إنسان، أسد، شجرة، دار، مائدة»، سواء كان من الأعلام، أو من أسماء الجنس. فاختصّت الاستعارة الأصليّة بالقسم الأخير، أي أسماء الجنس التي تدلّ علىٰ الذات إضافة إلىٰ الوضعيّة. فالأسد إنّما دلّ علىٰ الذات والوصف بالجر.

٣. الزخرف: ٤.

المشبّه به على سبيل الاستعارة التصريحيّة. والقرينة (الكتاب)، الذي أضيف إليه كلمة الأُم. فالاستعارة تصريحيّة أصليّة.

وقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها المَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤيايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيا تَعْبُرُونَ * قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ وَما نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلامِ بِعالِمِينَ﴾[١].

الأضغاث مفرده ضغث وهو الخليط من الحشيش المضموم بعضه إلى بعض، كالحزمة، أو ما يجري مجراها.

فشبّه ـ سبحانه ـ اختلاط الأحلام وما مرّ به الإنسان في منامه من المحبوب والمكروه، والخير والشرّ باختلاط الحشيش المجموع من أصناف كثيرة بجامع الاختلاط من غير تمييز بين الجيّد والرديء.

فحذف المشبّه وأبقى المشبّه به على سبيل الاستعارة التصريحيّة. وقرينة الاستعارة وإضافة الأضغاث إلى الأحلام.

واللفظ المستعار (أضغاث) غير مشتقّ، فالاستعارة إذن أصليّة. وكأنّهم قالوا: هذه الرؤيا مختلطة من أشياء كثيرة؛ فنحن لا نهتدي إليها، ولا يحيط عقلنا بها، وفيه إيهام أنّ الكامل في هذا العلم، والمتبحّر فيه قد يهتدي إليها.

وقوله تعالى: ﴿قالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾[٢].

أي: ألجأ إلى عشيرة قوّية تمنعني منكم؛ لأنّه كان غريباً عن قومه.

شبّهها بركن الجبل في الشدّة والمنعة على سبيل الاستعارة التصريحيّة الأصليّة. واستعارة الركن للمعين أبلغ؛ لأنّ الركن مرئي وملموس في اعتماد ذلك الركن على الجبل بخلاف المعين، فهو لا يحسّ من حيث هو مُعين. والركن هنا اسم جامد غير مشتقّ، فعلى هذا الأساس كانت الاستعارة أصليّة.

وقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللّهُ أَضْغانَهُم﴾[٣].

أي: ظنّ هؤلاء المنافقون الذين في قلوبهم مرض أَنْ لَنْ يخرج الله أضغانهم،

---

١. يوسف: ٤٣ـ٤٤.

٢. هود: ٨٠.

٣. محمّد: ٢٩.

ويبرز أحقادهم، بلى سيبرزها للرسولﷺ وللمؤمنين، فلا تبقى مستورة.

فشبّه المرض النفسي بالمرض الجسدي؛ إذ كلٌّ منهما يتلف المرء وينغص على حياته. وصرّح هنا بالمشبّه به دون المشبّه. والاستعارة أبلغ؛ لأنّ الأمراض الجسديّة ظاهرة للعين، بادية الأثر.

وقوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا إِلىٰ ما خَلَقَ اللّٰهُ مِنْ شَيءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلالُهُ عَنِ اليَمِينِ وَالشَّمائِلِ سُجَّداً لِلّٰهِ وَهُمْ داخِرُونَ﴾[1].

عن اليمين والشمائل استعارة لجانبي الشيء، أي: ما من شيء تشرق عليه الشمس إلّا وله ظلّ. ففي الصباح والمساء يتناوب الظلّ عن جانبي ذلك الشيء، فهذا تفئ عن اليمين وذاك عن الشمال.

فشبّه المشرق باليمين المستعار له؛ لمشابهته لأقوى جانبي الإنسان، الظاهر منهما أقوى حركاته.

وشبّه المغرب باليسار، لأخذ الشمس بالأفول بالضعف.

أي: ألم يروا الأشياء التي لها ظلال متفيّئة عن جانبي كلّ واحد منها ترجع من جانب إلى جانب بارتفاع الشمس وانحدارها.

وقول النبيّﷺ: «إنّ للمَسَاجِدِ أوّتاداً، المَلَائِكَةُ جُلَساؤُهُم، إذا غابوا افْتَقَدُوهُمْ، وإنْ مَرِضُوا عادُوهُمْ. وإنْ كانُوا في حاجةٍ أعَانُوهُمْ»[2].

شبّه المقيمين في المساجد الملازمين لها بالأوتاد بجامع الثبات وعدم المفارقة في كلٍّ. فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة الصريحيّة الأصليّة.

وقولهﷺ لمعاذ بن جبل:

«ألاَ أُخْبِرُكَ بَرأسِ الأَمْرِ وَعَمُودِهِ وذِرْوَةِ سَنَامِهِ؟» قال: بَلَى يا رَسُول الله، قال: «رَأْسُ الأمْرِ الإسْلامُ. وَعَمُودُهُ الصَّلاةُ، وذِرْوَةُ سَنَامِهِ الجِهادُ»[3].

---

١. النحل: ٤٨.

٢. مسند أحمد بن حنبل، ج ٢، ص٤١٨؛ كنزل العمال، ج ٧، ص ٥٨٠، رقم ٢٠٣٥٠؛ المجازات النبوية، ص ٣٧٤.

٣. رواه الترمذي رقم ٢٦١٩ في الإيمان، وأحمد في المسند، ج ٥، ص ٢٣١ و٢٣٦ و٢٣٧؛ وابن ماجة، ج ٢، ص ١٣١٤ في الفتن؛ كنزل العمال، ج ١١، ص ٤٦١، رقم ٣٢١٦٤؛ المجازات النبوية، ص ٣٨٠.

في الحديث ثلاث استعارات تصريحيّة أصليّة:

١. شبّه الإسلام وهو النطق بالشهادة والإيمان بالله ورسوله برأس الإسلام في الشرف والفائدة بحيث إذا ذهب الرأس ذهب الجسم.

٢. شبّه الصلاة بالعمود الذي يقام عليه البيت بجامع أنّ العمود أهمّ شيء في البيت. فما دام موجوداً فالبيت قائم.

٣. شبّه الجهاد بذروة سنام الإسلام بجامع أنّه أعلى الطاعات، وأفضل القربات، ليس قبله ولا بعده عمل في الاسلام يفضله. واستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة الأصلية، في المواضع الثلاثة.

وقول الإمام عليّ عليه السلام واصفاً الرسول صلى الله عليه وآله:

«بَعَثَهُ حِينَ لا عَلَمٌ قائِمٌ، وَلاَ مَنَارٌ سَاطِعٌ، وَلاَ مَنْهَجٌ وَاضِحٌ»[١].

العلم: ما ينصب في الطريق ليُهتدى به. ويقال أيضاً للجبل أو الجبل المرتفع.

والمنار: موضع النور، والمسرجة كالمنارة.

فكلمة «علم»، استعارة للأنبياء والمرسلين؛ لأنّه يستدلّ بهم في سلوك طريق الآخرة، كما يستدلّ بالأعلام في طريق الدنيا. وكلمة «منار»، استعارة لأولياء الدين، وقادة اليقين؛ لأنّه يهتدى بهم ويقتبس من علومهم وأنوارهم؛ لتسطع في ظلمات الجهالة، كما يُهتدى بالمنار في ورطات الضلالة.

فحذف المشبّه وأبقى المشبّه به على سبيل الاستعارة التصريحيّة، والقرينة حاليّة؛ لأنّ مقتضى الحال يعيّن ذلك من سياق النصّ.

وحيث أنّ لفظتي: «العلم» و«المنار» غير مشتقّين دلّ ذلك على أنّ الاستعارة أصليّة.

وقوله عليه السلام: «فَصَمْداً صَمْداً حتّى يَنْجَلِيَ لكُمْ عَمُودُ الحَقِّ»[٢].

شبّه الحقّ عند الصبح بالعمود بجامع الوضوح والجلاء. فاستعير لفظ المشبّه به

---

١. نهج البلاغة، الخطبة: ١٩٦.

٢. المصدر، الخطبة ٦٦.

للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة الأصليّة. وينجلي ترشيح لها.

أي: اصْمِدُوا إلى حين القضاء على الفتنة؛ وبعد ذلك سوف ينجلي لكم نور الحقّ.

وقوله ﷺ: «أيْنَ الْعُقُولُ الْمُسْتَصْبِحَةُ بِمَصَابِيحِ الْهُدَى، وَالأَبْصَارُ اللاّمِحَةُ إلى مَنَارِ التَّقْوَى»[١].

شبّه أئمة اليقين بالمصابيح بجامع اقتباس الهداية. فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة. ورشّح بذكر لفظ الاستصباح.

وقول المتنبّي يصف سيف الدولة:

أُحِبُّك يا شَـمْسَ الزَّمـانِ وبَـدْرَهُ　　وإذْ لامَني فيكَ السُّهىٰ وَالفَرَاقِـدُ[٢]

شبّه سيف الدولة مرّة بالشمس ومرّة بالبدر بجامع الرفعة والظهور. ثمّ استعير اللفظ الدالّ على المشبّه به وهو الشمس والبدر للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة في الكلمتين. وإذا تأمّلت ألفاظ الاستعارات رأيتها جامدة غير مشتقّة، فدلّ ذلك على أنّها استعارة أصليّة[٣].

وقول المتنبّي:

حَـمَلْتُ إليـه مِـنْ لِسَـاني حَـدِيقَةً　　سقاها الحِجىٰ سَقيَ الرِّياضِ السَّحائِبِ[٤]

شبّه الشّعر بحديقة بجامع الجمال في كلّ، ثمّ استعير اللفظ الدالّ على المشبّه به للمشبّه. فالاستعارة تصريحيّة أصليّة. والقرينة «من لساني وسقاها الحجا».

وإذا تأمّلنا اللفظ المستعار وهو «الحديقة» رأيناه اسماً جامداً غير مشتقّ. ومن أجل ذلك تسمّى أستعارة أصليّة.

وشبّه الحجى وهو العقل بالسحاب بجامع التأثير الحسن في كلٍّ. وحذف المشبّه

---

١. المصدر، الخطبة ١٤٤.

٢. السّهىٰ: نجم خفي يمتحن الناس به أبصارهم. والفراقد جمع فرقد وهو نجم قريب من القطب. وفي السماء فرقدان ليس غير. والبيت في ديوان المتنبّي (شرح البرقوقي)، ج ١، ص ٤٠٣.

٣. انظر: البلاغة الواضحة، ص ٨٣.

٤. انظر: ديوانه (شرح البرقوقي)، ج ١، ص ٢٨٦؛ المثل السائر، ج ٢، ص ١٠٤؛ العمدة، ج ١، ص ٦٨١؛ نهاية الإعجاز، ص ١٨٤؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص ١٣١؛ المصباح، ص ١٣١؛ دلائل الإعجاز، ص ٢٩٩؛ الطراز، ج ١، ص ٢٣١؛ المفتاح، ص ٤٨٤.

به ورمز إله بشيء من لوازمه وهو «سقَى». فالاستعارة مكنيّة أصليّة.

وقول المتنبّي ـ أيضاً ـ يصف قلماً:

يَـمُجُّ ظَـلاماً فـي نَـهارٍ لِسَـانُهُ   وَيَفْهَمُ عَمَّنْ قالَ ما لَيْسَ يَسْمَعُ[١]

ففي هذا البيت استعارات عدّة:

فقد شبّه الشاعر القلم بالإنسان ثُمَّ حذف المشبّه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو اللسان. فالاستعارة مكنيّة.

إذا تأمّلنا اللفظ الذي جرت فيه الاستعارة، وهو «اللسان»، رأيناه اسماً جـامداً. فالاستعارة أصليّة.

وشبّه مداد القلم بالظلام بجامع السواد في كلٍّ ثمّ حذف المشبّه وهو المداد وأبقى المشبّه به على سبيل الاستعارة التصريحيّة. ولفظ الظلام اسم جامد. فالاستعارة إذاً أصليّة.

ثمّ شبّه الورق الأبيض بالنهار بجامع البياض وحَذَف المشبّه وهو الورق وأبقى المشبّه به على سبيل الاستعارة التصريحيّة. ولمّا كان اللفظ المستعار وهو «النهار»، اسماً جامداً، فقد سمّيت الاستعارة أصليّة أيضاً[٢].

وقول شاعر آخر:

يـــا قَـــمَراً أبْـرَزَهُ مَـأْتَمٌ   يَنْدُبُ شَجْواً بَيْنَ أتْرَابِ

في لفظ «قمر»، استعارة تصريحيّة. شبّه الفتاة الحسناء بالقمر بـجامع الحسـن بينهما ثمّ حذف المشبّه وصرّح بالمشبّه به. ولمّا كان لفظ الاستعارة اسماً جـامداً، فهي إذن استعارة تصريحيّة أصليّة[٣].

وقول ابن الرّومي:

للهِ أَقْـــمارٌ تَـبَدَّتْ عـلى   أغْصانِ بانٍ تَحْتها كُـثُبُ

إذ شبّه وجوه الغيد بالأقمار وقدودهنّ بالأغصان وأردافـهنّ بكـثبان الرّمـل...

---

١. ديوانه، ص٣٥٣؛ علم أساليب البيان، ص٢٥٧. يمجّ: يقذف.

٢. علم أساليب البيان، ص٢٥٧.

٣. الأسلوب الصحيح في البلاغة والعروض، ص٤٨.

واستعار في الصور الثلاث اللفظ الدالّ على المشبّه به ولم يذكر المشبّه، وذلك على سبيل الاستعارة التصريحيّة.

غير أنّ الألفاظ المستعارة «أقمار، أغصان، كثب»: أسماء ذوات جامدة غير مشتقّة. لذلك سمّيت الاستعارة التي من هذا النوع، أصليّة[١].

وقول التهاميّ في رثاء ابنه:

يا كوكباً ما كانَ أَقْصَرَ عُمْرَهُ   وكَذاك عُمْر كواكبِ الأسحارِ[٢]

في «كوكباً»، استعارة تصريحيّة أصليّة؛ شبّه فيها الابن بالكوكب بجامع علوّ الشأن في كلٍّ ثمّ استعير المشبّه به للمشبّه. والقرينة نداؤه.

قول الشريف الرضي في الشيب:

ضَوْءٌ تَشَعْشَعَ فـي سَوَادِ ذَوَائـبي   لا أسـتَضِيءُ بـه وَلا أسـتَصْبِحُ
بعثُ الشبَابَ بِـهِ عَلى مِـقَةٍ لَـهُ   بَـيْعَ العـلِيمِ بـأنّهُ لا يَـرْبَحُ[٣]

في «ضوء»، استعارة تصريحيّة أصليّة شبّه فيها الشيب بالضوء مبتدأ، وجملة «لا أستضيءُ به» خبراً. وإذا أعرب «ضوء» خبراً لمبتدأ محذوف لم تكن هناك استعارة.

وفي «الشباب»، استعارة مكنيّة أصليّة شبّه فيها الشباب بسلعة ثمّ حذف المشبّه به، ورُمِز إليه بشيء من لوازمه وهو «بعْتُ». والقرينة «بعت».

● **الاستعارة التبعيّة**

وهي أن يكون اللفظ الذي جرت فيه الاستعارة مشتقّاً، أو فعلاً، أو حرفاً. ولا تكون هذه إلّا مصرّحاً بها.

وسُمّيت تبعيّة؛ لأنّها تابعة لاستعارة أخرى في المصدر؛ لأنّ الاستعارة تعتمد التشبيه والتشبيه يعتمد كون المشبّه موصوفاً؛ والأفعال والصفات المشتقّة منها بمعزل عن أن توصف. والمحتمل للاستعارة في الأفعال. والصفات المشتقّة منها، وهو

١. صناعة الكتابة، ص٣١٣.
٢. دليل البلاغة الواضحة، ص٤٥.
٣. ديوانه، ج ٢، ص٢٥٨. شعشع الضوء: انتشر؛ استصبح: استضاء بالمصباح؛ المقة: الحبّ.

مصادرها. فإذا قيل: رقد فلان، بمعنى أنّه مات؛ فيقدّر تشبيه الموت بالرقاد أوّلاً، ثمّ يستعار «رقد» لمَاتَ تبعاً لاستعارة الرقاد للموت. فتكون استعارة المصدر أصليّة، واستعارة الفعل وما يشتقّ منه تبعيّة لها.

ومبنىٰ الاستعارة التبعيّة ـ كالتصريحيّة الأصليّة ـ علىٰ ترك المشبّه وذكر المشبّه به، كما عليه الأكثر، كصاحب التلخيص غاية ما في الباب أنّ التشبيه في التبعيّة لا يكون في نفس مفهوم اللفظ:[١]

▫ ١. الاستعارة التبعيّة في الأفعال

إذا قدّر اللفظ المستعار فعلاً قدّر التشبيه لمعنى المصدر، فيستعار أوّلاً ثمّ يستعار الفعل، أو المشتقّ منه[٢]، تبعاً له، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾[٣].

شبّه زيادة الماء زيادة مفسدة بالطغيان بجامع مجاوزة الحدّ في كلّ، وادّعى أنّ المشبّه فرد من أفراد المشبّه به، ثمّ استعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة. ثمّ اشتقّ من الطغيان بمعنى الزيادة على سبيل الاستعارة التصريحيّة التبعيّة.

وفي قوله تعالى: ﴿كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾[٤]، شبّهت الدلالة الواضحة بالنطق بجامع إيضاح المعنى في كلّ. واستعير النطق للدلالة الواضحة ثمّ اشتقّ من النطق بمعنى الدلالة الواضحة ينطق بمعنى دلّت، على سبيل الاستعارة التصريحيّة التبعيّة.

بمعنىٰ أنّ الكتاب بالحقّ ناطق من جهه البيان كما يكون الناطق من جهه اللسان. وشهادة الكتاب ببيانه أقوى من شهادة الإنسان بلسانه.

---

١. المطول، ص ٣٧٥.
٢. الحاقة: ١١.
٣. الحاقة: ١١.
٤. الجاثية: ٢٩.

وفي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمالَكُمْ﴾[١].

شبّه تعطيل العمل عن الثواب بالوتر. فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة. ثمّ اشتقّ من المصدر «الوتر»، الفعل «يَتِرَكُم»، على سبيل الاستعارة التبعيّة.

وفي قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلجَنَّةُ ٱلَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبادِنا مَنْ كانَ تَقِيّاً﴾[٢]، شبّه أعمال المتّقي بالموروث. وشبّه ثمرة تلك الأعمال بترك الموروث إذا قضى نحبه؛ ويبقى للوارث ماله كذلك أعمال المتّقين تنقضي وتبقى ثمرتها لهم وهي الجنّة. فعبّر عن إيتاء تلك الثمرات لهم بالإيراث، واشتقّ منه «نورث»، فصار استعارة تبعيّة.

ونكتة العدول إلى المجاز التنبيه على أنّ تمليك تلك الثمرات لهم أقوى وجوه التمليك. كأنّه قيل: نُملّك الجنّة إيّاهم أقوى تمليك.

والوجه في استعمال أقوى ألفاظ التمليك هو أنّها لا تعقب بفسخ ولا استرجاع. ولا تبطل بردّ وإسقاط.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الهُدىٰ لا يَسْمَعُوا وَتَراهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لا يُبْصِرُونَ﴾[٣].

أي: وترى المشركن ناظرين إليك. والحال أنّهم لا يبصرونك، كما أنت عليه أو لا يبصرون الحجّة. والمعنى وإن كانوا ينظرونَ إليك فإنّهم لا ينتفعون بالنظر والرؤية فصاروا كأنّهم عمى. ففيه استعارة تصريحيّة تبعيّة بأنْ يشبّه ما لهم من الهيئة بالنظر فتطلق عليه.

أي: وأنْ تدعوا أيّها المؤمنون المشركين إلى الإسلام لا يلتفتوا إليكم. ثمّ خوطبﷺ بطريق التجريد بأنّك تراهم ينظرون إليك والحال أنّهم لا يبصرونك حقّ الإبصار؛ تنبيهاً على أنّ ما فيهﷺ من شواهد النبوّة، ودلائل الرسالة من الجلاء بحيث لا يكاد يخفى على الناظرين.

---

١. محمّد: ٣٥.
٢. مريم: ٦٣.
٣. الأعراف: ٢.

وفي قوله تعالى: ﴿يَكادُ ٱلبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصارَهُمْ كُلَّما أَضاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قامُوا وَلَوْ شاءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[١].

شبّه وقوفهم وثباتهم في مكانهم بالقيام، فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة، ثمّ اشتقّ من القام «قاموا»، على سبيل الاستعارة التبعيّة، أي وقفوا في أماكنهم على ما كانوا عليه من الهيئة متحيّرين مترصّدين لخفقة أُخرى عسى أن يتسنّى لهم الوصول إلى المقصد، أو الالتجاء إلى ملجأ يعصمهم. وفيه من الدلالة على كمال التحيّر، وتطاير اللّب ما لا يوصف.

وقوله تعالى: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ ٱلأَنْباءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لايَتَساءَلُونَ﴾[٢].

أي: فصارت الأنباء كالعَمْى عليهم لا تهتدي إليهم. ففيه استعارة تصريحيّة تبعيّة، استعير العمى لعدم الاهتداء، فهم لا يهتدون للأنباء. ثمّ قَلَبَ للمبالغة، فجعل الأنباء لا تهتدي إليهم، وضمن معنى الخفاء، فعدّى بـ«على». ففيه استعارة وقلب وتضمين.

وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذابِ ٱلْحَمِيمِ﴾[٣]، شبّه إنزال الحميم عليه بالصبّ على سبيل الاستعارة التبعيّة.

وفي قوله تعالى: ﴿رَبَّنا أَفْرِغْ عَلَيْنا صَبْراً﴾[٤]، شُبّه إنزال الصبر وإكثاره عليهم بإفراغ الماء في الفيضان؛ لأنّ إفراغ الماء هو صبّه بصورة كاملة من الإناء، فيكون غامراً لما يصبّ عليه، ثمّ قيل: «أَفرِغْ» بدل «أَنزِلْ» على سبيل الاستعارة التبعيّة.

وقوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلى ٱلباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ﴾[٥].

والمعنى على الحقيقة، بل نورد الحقّ على الباطل فيذهبه.

شبّه الإيراد بالقذف، واستعير لفظ المشبّه به للمشبّه، ثمّ اشتقّ من القذف بمعنى الإيراد «قذف» بمعنى «أورد» على سبيل الاستعارة التبعيّة. والقذف أبلغ من الإيراد؛

---

١. البقرة: ٢٠.
٢. القصص: ٦٦.
٣. الدخان: ٤٨.
٤. الأعراف: ١٢٦.
٥. الأنبياء: ١٨.

لأنّ فيه بيان شدّة الوقع وفي شدّة الوقع بيان القهر، وفي بيان القهر هنا بيان إزالة الباطل جهه الحجّة لا على جهة الشكّ والارتياب.

واستعار الدمغ للمحقّ والمحو بجامع الإذهاب، على سبيل الاستعارة التبعيّة أيضاً[1]. فهنا صور محق الحقّ للباطل بالدمغ الذي هو كسر الشيء الرخو الأجوف (وهو الدماغ) بحيث يشقّ غشاؤه المؤدّي إلى زهوق الروح. فكأنّ الحقّ أصاب دماغ الباطل فأهلكه. والدمغ أشدّ من المحق والمحو؛ لأنّ في الدمغ من شدّة التأثير، وقوّة النكاية ما ليس في المحق والمحو[2].

وفي قوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا﴾[3].

شبّه التفريق بالتقطيع بجامع إزالة كلٍّ تجمّع. واستعير التقطيع للتفريق واشتقّ من التقطيع «قطّعنا» بمعنى فرّقنا. فهي استعارة تبعيّة. وفي النظم دلالة على شدّة التأثير، وتهويل الأمر.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾[4]، شبّه انتهاء الغضب بالسكوت بجامع الهدوء في كلّ. ثمّ استعير اللفظ الدالُّ على المشبّه به (وهو السكوت) للمشبّه وهو انتهاءُ الغضب.

ثمّ اشتقّ من «السكوت» بمعنى «انتهاء الغضب». سكت بمعنى «انتهى» على سبيل الاستعارة التبعيّة.

وقال الرسوال الأكرمﷺ ـ وقد سئل عن ليلة القدر ـ: «هِيَ لَيْلَةٌ أَضْحِيانَةٌ كَأَنَّ قَمَراً يَفْضَحُهَا»[5].

---

١. ويجوز أن يكون في الآية استعارة مكنيّة بتشبيه الحقّ بشيء صلب يهبط من مكان عالٍ. والباطل بجرم رخو أجوف سافل. والقذف ترشيح. أو بتشبيه الحقّ بشخص، والدمغ تخييل. ويصحّ أن يكون في الآية استعارة تمثيليّة [انظر: حاشية الشهاب الخفاجي، ج ٦، ص٢٤٦].

٢. وفي النظم دلالة على كمال المسارعة في الذهاب والبطلان، فكأنّه زاهق من الأصل.

٣. الأعراف: ١٦٨. أي: فرقنا بني اسرائيل في الأرض وجعلنا كل فرقة منهم في قطر من أقطارها حتّى لا تكون لهم شوكة.

٤. الأعراف: ١٥٤.

٥. المجازات النبوية، ص١٣٩. الأضحيانة والأضحيّة: المضيئة.

شبّه ذهاب الظلمة وإضاءة الليلة بالفضح وهو كشف الستر عن شيء سّيِّئ. ولمّا كان كشف الستر عن شيء سيِّئ يستلزم إزالته شبّه كشف الظلمة وإزالتها بالفضح بجامع الإزالة في كلّ، واستعير الفضح لإزالة الظلمة، واشتقّ من الفضح بمعنى إزالة الظلمة «يفضح» بمعنى يزيل الظلمة على طريق الاستعارة التبعيّة وهي من محاسن الاستعارات.

وقال ﷺ: «يَهْرَمُ ابْنُ آدَمَ وَيَشِبُّ منه اثْنَتَانِ: الحِرْصُ على الَحياةِ، والِحرْصُ على المال»[١].

شبّه شدّة الحرص على الحياة والمال بالشباب بجامع القوّة في كلّ. واشتقّ من الشباب بمعنى القوّة. يشبّ بمعنى يقوى على طريق الاستعارة التبعيّة.

وقال ﷺ: «اغْتَرِبوا لا تَضْوُوا»[٢].

شبّه الزواج بغير القريبات بالاغتراب في الوطن. واشتقّ من اغترب بمعنى تزوّج غير القريبة. اغتربوا بمعنى تزوّجوا البعيدات على طريق الاستعارة التبعيّة.

وقال النبي ﷺ: «اسْتَعِيذُوا بالله مِنْ طَمَعٍ يَهْدِي إلى طَبعٍ»[٣].

شبّه توصيل الطمع إلى الطبع بالهداية بجامع الإيصال في كلٍّ.

واشتقّ من الهداية بمعنى الإيصال «يهدى» بمعنى يوصل على طريق الاستعارة التبعيّة.

لمّا كانت عواقب الطمع صائرة إلى مدارن الطَّبَع، جعل ﷺ الطمع كأنّه هادياً إليها، ودليلاً عليها على المجاز والاتّساع.

وقال ﷺ: «أَطْعِمُوا اللهَ يَطْعِمْكُمْ»[٤] شبّه إرضاء الله بإطعام الفقراء بإطعامه تعالى

---

١. رواه البخاري، ج ١، ص ٢٠٥ ومسلم، رقم ١٠٤٧؛ والترمذي، رقم ٢٣٤٠؛ المجازات النبوية، ص ٣٢٥.

٢. الفائق في غريب الحديث؛ النهاية في غريب الحديث والأثر؛ تاج العروس؛ مادة: «ضوى» الإمتاع، ج ١، ص ٩٤؛ المجازات النبوية، ص ٨٣. والمراد: انكحوا في الغرائب ولا تنكحوا في القرائب؛ لأنّهم يقولون: الغرائب أنجب.

٣. مسند أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ٢٣٢ و ٢٤٧؛ كنز العمال، ج ٣، ص ٧٥٧٧؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣، ص ١٢٣؛ المجازات النبوية، ص ٢٢٧.

٤. المجازات النبوية، ص ١٩٧.

بجامع أنّ كلاً منهما يجلب السرور، واشتقّ من الإطعام بمعنى الإرضاء. «أطعموا» بمعنى أرضوا على طريق الاستعارة التبعيّة.

وقالﷺ: «إنّ الغَضَبَ ليُوقِدُ في فؤاد ابن آدم النار. ألا تَراهُ إذا غضِب كيف تحمرُّ عيناه، وتنتفِخُ أوداجه»[١].

فاستعار الوقيد لاشتداد الغضب. ثمّ اشتقّ «يوقد» على سبيل الاستعارة التبعيّة.

وقولهﷺ: «إذا امْتَلأَتِ المعِدةُ نامَتِ الفِكْرَةُ».

شبّه بطلان عمل الفكرة بنومه (وهو غفلته أو موته) فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة. ثمّ اشتقّ فعل «نامت» على سبيل الاستعارة التبعيّة[٢].

وقال الامام عليّ؛: «أَكَلَتْهُمُ الجَنَادِلُ والثَّرَى»[٣].

شبّه الفناء[٤]، بالأكل بجامع عدم البقاء على الحالة الأولى في كلّ. ثمّ استعير للفظ المشبّه به للمشبّه. ثمّ اشتقّ من الأكل أكلتهم على سبيل الاستعارة التبعيّة[٥].

وقوله؛ يصف أهل الدنيا: «فَكَمْ أَكَلَتِ الأَرْضُ مِنْ عَزِيزِ جَسَدٍ وأنيقِ لَوْنٍ»[٦].

وقال الإمام عليّ؛: «الحَمْدُ للهِ الَّذي لَبِسَ العزَّ وَالكبريَاءَ»[٧].

شبّه الاتّصاف باللُبْس. ثمّ استعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة. ثمّ اشتقّ من «اللُبس» فعل «لبِسَ» بمعنى اتّصف، والقرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي هي العزّ والكبرياء على سبيل الاستعارة التبعيّة[٨].

---

١. اخرجه الترمذي، رقم ٢١٩٢ في الفتن؛ المجازات النبوية، ص١٩٣؛ الطراز، ج ١، ص٢١٥. وفيه بعض التغيير في الكلمات.

٢. أو شبّهت الفكرة بكائن حيّ، فحذف المشبّه به وجيء بأحد لوازمه وهو النوم على طريق الاستعارة المكنيّة.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ٢٢٦. والجنادل: الحجارة؛ الثرى: التراب.

٤. أي إفناء الأرض لأجزاء الميّت واستحالتها لها بالتراب.

٥. أو شبّهت الأرض بحيوان ـ آكل الإنسان ـ فحذف المشبّه به وجيء بلازمه وهو الأكل على سبيل الاستعارة المكنيّة، وإثبات الأكل تخييل.

٦. نهج البلاغة، الخطبة ٢٢١.

٧. نهج البلاغة، الخطبة ١٩٢.

٨. ويجوز أن تجري الاستعارة في القرينة بأن يشبّه العزّ والكبرياء باللباس بجامع الإحاطة على سبيل الاستعارة المكنيّة.

قال ﷺ في ذكر الملاحم: «وذاكَ إذا عَضَّكُمُ البلاءُ، كـما يَـعَضُّ القَـتَبُ غـارِبَ البَعيرِ»[١].

أي يشتدّ عليكم البلاء ويؤذيكم، كما يؤذي القتب غـارب البـعير. شـبّه الأذى بالعضّ، فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه. ثمّ اشتقّ من المصدر فعل «يعضّ» عـلى سبيل الاستعارة التبعيّة، والقرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي هي إثبات العضّ للبلاء[٢].

قال ﷺ: «بادِرُا آجَالكُمْ بأَعْمالِكُم. وابْتاعُوا مَا يَبْقىٰ لَكُم بِمَا يَزُولُ عَنْكُمْ»[٣].

شبّه الابتياع بالاختيار بجامع الحصول على أفضل الفائدة في كلّ، فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التـصريحيّة. ثُـمّ اشُـتقّ اللـفظ المسـتعار (ابتاعُوا) على سبيل الاستعارة التبعيّة. والقرينة المانعة «حاليّة»[٤].

قال ﷺ في ذكر الملاحم: «ذاك حَيْثُ تسكرون مِنْ غَيْر شَرَابٍ»[٥].

شبّه غفلتهم بالسكر. فاستعير لفظ المشبّه به للـمشبّه. ثـمّ اشـتقّ مـن السكـر «تسكرون» على سبيل الاستعارة التبعيّة. والقرينة المانعة لإرادة المعنى الحقيقى هي «من غير شراب»؛ لأنّ السكر سكر الخمر الحقيقي.

وقال ﷺ: «فَلاَ تَسْتَعْمِلُوا الرَّأْيَ فِيما لا يُدْرِكُ قَعْرَهُ البَصَرُ، وَلاَ يَتَغَلْغَلُ إِلَيْهِالْفِكَرُ»[٦].

شبّه سرعة الدخول بالغلغلة وهي تخلخل المـاء بـين أصـول الشـجر بـجامع الوصول إلى أقصى حدّ ممكن في كلّ. فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه. ثمّ اشتقّ من

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٧.

٢. ويجوز أن تجري الاستعارة في القرينة بحيث يشبّه البلاء بالجمل الصعب الشموس. فاستعير لفـظ المشـبّه بـه للمشبّه. ثمّ حذف المشبّه به وجيء ببعض لوازمه وهو العضّ علىٰ سبيل الاستعارة المكنيّة.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ٦٤.

٤. وتوصيف المبتاع بالبقاء والثمن بالزوال ترشيحان يلائمان المشبّه.

شبّه مَن اتّقى ربّه ونصح نفسه ولزم الأعمال الصالحة وخالف هوى نفسه، جزاؤه الثواب، وحسن المآب بسـوق تجارة عرض الله فيها متاع الآخرة بما فيها من نعيم خالد، وظلّ دائم بعوض أو ثمن بخس وهو متاع الحياة الدنيا الفانية على سبيل الاستعارة التمثيليّة.

٥. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٧.

٦. نهج البلاغة، الخطبة: ٨٧.

الغلغلة «يتغلغل» على سبيل الاستعارة التبعيّة.

وقال ابن الرومى:

بَلَدٌ صَحِبْتُ بِـهِ الشَـبيبةَ والصِـبا وَلَبِسْتُ ثَوْبَ اللَّهْوِ وَهْـوَ جَـدِيدُ

شبّه التمتّع باللهو، بـ«اللُّبْسِ» للثوب الجديد بجامع السرور في كلّ. ثمّ استعير اللفظ الدّال على المشبّه به وهو «اللُّبْسُ» للمشبّه وهو «التمتّع باللهو»، على سبيل الاستعارة التصريحيّة، ثمّ اشتقّ من «اللُّبْس» فعل «لبِسَ»، بمعنى تمتّع. والقرينة التي تمنع من إرادة المعنى الأصلي لفظيّة وهي «ثوب اللّهو»، فالاستعارة تبعيّة[1].

▫ ٢. الاستعارة التبعيّة في المشتقّات والحروف:

أ) في المشتقّات

استعارة المشتقّ إمّا أن تكون في صفة، مثل اسم الفاعل، واسم المفعول، واسم التفضيل، والصفة المشبّهة. وإمّا في اسم زمان، أو اسم مكان، أو آلة.

وسمّيت تبعيّة لتبعيّتها لاستعارة أخرى؛ اذ هي في هذه المشتقّات تابعة لجريانها في المصدر أوّلاً؛ لأنّ الاستعارة تعتمد التشبيه والتشبيه يعتمد كون المشبّه موصوفاً. والأفعال والصفات المشتقّة منها بمعزل عن أن توصف، كقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الإِنْسانُ إِنَّكَ كادِحٌ إِلىٰ رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِـيهِ﴾[2].

أصل الكدح: السعي الشديد في العمل، والكدّ فيه حتّى يؤثّر فيها.

من «كدح جلده» إذا خدشه. فاستعير الكدح للجدّ في العمل وللتعب بجامع التأثير في ظاهر البشرة. ثمّ اشتقّ من المصدر «الكدح» اسم الفاعل «كادح» بمعنى جادّ في العمل.

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آياتِنا مُعاجِزِينَ أُولـٰئِكَ أَصْحابُ الْجَحِـيمِ﴾[3].

---

١. ويجوز أن تكون في البيت استعارة مكنيّة بتشبيه اللهو بثوب بجامع الإحاطة والشمول في كلّ منهما، ثمّ حذف المشبّه به وأشير إليه باللبس.

٢. الانشقاق: ٦.

٣. الحج: ٥١.

شبّه المعاجزة ـ وهي المشاقّة للساعين فيها بالقبول والمعارضة ـ بمحاولة عجز المغالب، فكلّما طلبوا إظهار الحقّ طلب هؤلاء إبطاله ـ كما يقال جاراه ـ. فاستعار المعاجزة للمشاقّة بجامع المحاولة في كلّ، ثمّ اشتقّ من المعاجزة اسم الفاعل «معاجزين».

وقوله تعالى: ﴿فَلا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفازَةٍ مِنَ ٱلعَذابِ﴾[١].

المفازة: الأرض البعيدة التي إذا قطعها الإنسان فاز بقطعها، وأمن خوفها. فهي اسم مكان، أي محلّ فوز ونجاة[٢].

شبّه النجاة من العذاب بالفوز في قطع أراضي مقفرة. فاستعار لفظ المشبّه به للمشبّه، ثمّ اشتقّ من المصدر «الفوز» اسم مكان «مفازة» بمعنى منجاة من العذاب على سبيل الاستعارة التبعيّة[٣].

وقوله تعالى: ﴿أَصْحابُ ٱلجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرّاً وَأَحْسَنُ مَقِيلاً﴾[٤].

المقيل في الأصل، مكان القيلولة وهي النوم نصف النهار وهو معناه الحقيقي نقل من ذلك إلى مكان التمتّع بالأزواج؛ لأنّه يشبهه في كون كلّ منهما محلّ خلوة واستراحة. فهو استراحة تبعيّة إذ صوّر الجنّة في إثارة مهادها، وبرد أفيائها بالمقيل.

وقوله تعالى: ﴿وَفِى عادٍ إِذا أَرْسَلْنا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ * ما تَذَرُ مِنْ شَىءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾[٥].

العقيم مستعار استعارة تبعيّه للهلاك وقطع الدابر بتشبيه عقم الريح بعقم المرأة المانع من حملها؛ لأنّ أصل العقم: اليبس المانع من قبول الأثر. فلمّا أهلكتهم وقطعت دابرهم باستئصال نسلهم، شبّه ذلك الإهلاك بعدم الحمل؛ لما فيه من إذهاب النسل. ثمّ أطلق المشبّه به على المشبّه، واشتقّ منه الصفة المشبّهة «العقيم».

---

١. آل عمران: ١٨٨.

٢. تلخيص البيان، (الرضي)، ص١٢٦.

٣. وحينئذ يكون «من العذاب» صفة لـ«مفازة» لأنّ اسم المكان لا يعمل ولابدّ من تقدير المتعلّق.

٤. الفرقان: ٢٤.

٥. الذاريات: ٤١ـ٤٢.

ولاشكّ أنّ تصوير ذلك في عقم المرأة أظهر وأكثر تاكيداً منه في الريح التي لا تأتي بمطر.

وقوله تعالى: ﴿وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الأَصْفَادِ﴾[1].

أي: أنّهم كانوا مسخّرين، مذلّلين لطاعة سليمانعليه السلام بتسخير الله تعالى إيّاهم له. وكان قادراً على كفّهم عن الإضرار بالخلق فشبّه كفّه إيّاهم عن ذلك بالإقران في الصفد وهو شدّهم في الأغلال، والسلاسل من الحديد. ثمّ اشتقّ من الأقران بهذا المعنى المجازي لفظ «المقرّنين» فهو استعارة تبعيّة، بمعنى ممنوعين من الشرور.

وقول النبيّصلى الله عليه وآله: «الخَيْلُ مَعْقُودٌ بنَواصِيها الخَيْرُ»[2].

شبّه مجيء الخير بواسطة الخيل ـ في أغلب الأحيان ـ وملازمته لها بعقده بنواصيها؛ لقربه منها، وملاصقته لها. واستعارة العقد بالنواصي للمجيء بسرعة وقرب. واشتقّ من العقد ـ بمعنى سرعة المجيء، والقرب ـ اسم المفعول (معقود) بمعنى قريب وسريع على سبيل الاستعارة التبعيّة.

وقولهصلى الله عليه وآله: «أكثِروا مِن ذِكر هادِمِ اللذّاتِ؛ فإنّكم إنْ ذكرتموه في ضيق وسعهُ عليكم»[3].

شبّه الموت بالهدم وهو الإبطال للشيء بجامع الإضمحلال، ثمّ استعير لفظ «الهدم» للموت، واشتقّ من الهدم هادم بمعنى المبطل والماحق للشيء على سبيل الاستعارة التبعيّة.

وقولهصلى الله عليه وآله: «خَيْرُ المالِ عَيْنٌ ساهِرةٌ لِعَينٍ نائمةٍ»[4].

شبّه دوام جريان الماء وعدم انقطاعه بالسهر بجامع عدم الانقطاع في كلّ،

---

١. ص: ٣٨٠.

٢. رواه البخاري، ج ٦، ص ٤٠؛ ومسلم، رقم ١٨٧١؛ الموطأ، ج ٢، ص٤٦٧؛ المجازات النبوية، ص٤٦؛ التبيان، ص٤٨٣؛ الطراز، ج ٢، ص٢٦٧؛ الصناعتين، ص٢٨٤.

٣. سنن الترمذي، ح ٢٤٦٢؛ سنن النسائي، ج ٤، ص٤ من حديث طويل؛ أنظر: المجازات النبوية، ص٣٦٦.

٤. المجازات النبوية، ص ١٠١، رقم (٦٠) نشر دار الحديث، قم. غريب الحديث، ابن قتيبة ج ٢، ص ٣٦٤؛ النهاية في غريب الحديث، ج ٢، ص ٤٢٨.

واشتقّ من السهر بمعنى عدم الانقطاع. ساهرة بمعنى غير منقطعة على طريق الاستعارة التبعيّة[١].

وقال ﷺ: «إيّاكُم والمُغْمِضَاتِ مِنَ الذُنوب»[٢].

شبّه إتيان الذنوب العظيمة مع معرفة ضررها بإغماض العين عنها حتّى لا ترى بجامع إهمال الحذر في كلّ. واشتقّ من الإغماض بمعنى إهمال الحذر. مغمضات بمعنى مهملات الحذر على طريق الاستعارة التبعيّة.

وقال الإمام عليّ عليه السلام يصف الرسول ﷺ:

«أَطْهَرَ المُطَهَّرِينَ شِيمَةً، وَأَجْوَدَ المُسْتَمْطَرِينَ دِيمَةً»[٣].

المستمطرين فيه استعارة تبعيّة على أنّه اسم مفعول. شبّه الراجين منهم الإحسان بالاستمطار.

وقال عليه السلام أيضاً في وصفه ﷺ:

«الدَّافعِ جَيشَاتِ الأَباطِيلِ، والدَّامِغِ صَوْلاتِ الأَضَالِيلِ»[٤].

شبّه أبطال تلك الصولات المضلّة بالدمغ. فاستعير لفظ المشبّه بـه للـمشبّه، أي أطلق اسم الدمغ على الأبطال. ثمّ اشتقّ من الدمغ بمعنى الأبطال لفظة «الدامغ» اسم فاعل بمعنى المبطِل على سبيل الاستعارة التبعيّة.

وقال عليه السلام في كتاب إلى ابن عباس عندما كان عاملاً له على البصرة:

«وَاعْلَمْ أَنَّ البَصْرَةَ مَهْبِطُ إِبْلِيسَ، وَمَغْرِسُ الفِتَنِ»[٥].

فالمهبط والمغرس استعارتان تبعيّتان لموضع البدع والشرور، ومخالفة أمـر الله تعالى، وإثارة الفتن، ومعصية إمام الحقّ.

---

١. قال الشريف الرضي بصدد هذه الاستعارة: المراد بذلك عين الماء الجارية التي لا ينقطع جريانها ليلاً كما لا ينقطع نهاراً. فسمّاها ساهرة لهذا المعنىٰ لأنّها في ليلها دائبة وعين صاحبها نائمة، ولفظ السهر في هذا الكلام أحسن ما جعل بهذا المعنىٰ متلبساً، وصُبَّ عليها ملبساً.

٢. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣، ص٣٨٧.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ١٠٥.

٤. المصدر، الخطبة ٧٢.

٥. نهج البلاغة، الكتاب ١٨. ويقصد الإمام عليه السلام بفتنة أهل الجمل في أيام حكمه.

وقال الشاعر:

فـلا فـضيلة إلّا أنت لابسـها ولا رعـيّة إلاّ أنْتَ راعِـيها

ففي كلمة «لابسها» استعارة تبعيّة. شبّه فيها الاتّصاف بالفضيلة باللبس بجامع الملازمة. ثمّ استعير اللبس للاتّصاف واشتقّ من اللبس «لابس» بـمعنى مـتّصف. والقرينة لفظيّة وهي «فلا فضيلة».

وقال السَريُّ الرّفاءُ يصف شعره:

إذا ما صافَحَ الأَسْـماعَ يَـوْماً تَـبَسَّمتِ الضَـمَائِرُ والقُـلُوبُ

في «صافح» استعارة تبعيّة شبّه فيها وصول الشعر إلى الأسماع بالمصافحة. ثمّ اشتقّ من المصافحة «صافح» بمعنى وصل إلى الأسماع. والقرينة «الاسماع».

وفي «الضمائر و القلوب» استعارة مكنيّة شبّهت فيها الضمائر والقلوب بأُناسيّ. ثمّ حذف المشبّه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو التبسّم. و القرينة إثبات التبسّم للضمائر والقلوب.

مدار قرينة التبعيّة

مدار قرينة التبعيّة في الفعل وسائر المشتقّات ـ في الغالب ـ على نسبتها إلى المسند إليه وهو:

١. *الفاعل*، نحو قوله تعالى: ﴿إِنّا لَمّا طَغَى الماءُ﴾[١].

وقول أبي تمّام:

نَطَقَتْ مُـقْلَةُ الفَـتَى المَـلْهُوف فتشكَّتْ بِفَيْضِ دَمْـعٍ ذَروفِ[٢]

فإنّ كلًّا من الطغيان والنطق من شأن الإنسان، لا الماء والمقلة.

فدّل ذلك على أنّ المراد بالطغيان والمقلة هو الزيادة والدلالة.

ومن ثمّ فإنّ كلاًّ من «طغى» و «نطق» استعارة تبعيّة، قرينة الأوّلى «المـاء»

---

١. الحاقة: ١١.

٢. ديوانه، ص

والثانية «مقلة» وكلاهما فاعل.

٢. *نائب الفاعل*، نحو قوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾[1].

فالضرب وهو نصب الشيء وإقامته، كما هو شأن الخيام مثلاً، لامن شأن الذلّة والمسكنة؛ إذ هما أمران معنويان، فدلّ ذلك على أنّ المراد بالضرب معنى يناسبهما وهو «الحكم» ويكون المعنى حينئذ «حكم عليهم بالذلّة والمسكنة». ففي ضرب حينئذ استعارة تبعيّة قرينتها لفظ الذلّة والمسكنة، وكلاهما نائب فاعل.

٣. *المفعول به*، كقول ابن المعتزّ في مدح أبيه:

جُمِعَ الحَقُّ لَنا في إمامٍ ... قَتَلَ البُخْلَ وأَحْيا السَّماحا[2]

لأنّ القتل والإحياء لا يقعان إلّا على ذي روح. والبخل والسماح معنويان لاروح فيهما. فدلّ هذا على أنّ المراد بالقتل الإزالة وبالإحياء الإكثار. وتشبيه الإزالة بالقتل بجامع ما يترتّب على كلّ من العدم وتشبيه الإكثار بالإحياء بجامع إظهار المتعلّق في كلّ. ولو قال: قتل الأعداء وأحيا لم يكن (قتل استعارة بوجه ولم يكن «أحيا» استعارة على هذا الوجه.

٤. *المفعول به الثاني*، نحو قول القطامي:

نَقريهُمُ لَهْذمِيّاتٍ نَقُدُّ بِها ... ما كانَ خاطَ عليهم كُلُّ زَرّادِ[3]

المراد هنا ما يناسب اللهذميّات وهو تقديم الطعنات عند اللقاء، أو الأسنّة، فشبّه تقديم الطعنات أو الأسنّة عند اللقاء بالقرى وهو تقديم الأطعمة الشهيّة للضيف بجامع أنّ كلاً تقديم ما يصل من خارج لداخل. واستعير اسم القرى لتقديم الطعنات أو الأسنّة. واشتقّ من القرى «نقريهم» بمعنى تقدم لهم الطعنات أو الأسنّة على طريق الاستعارة التبعيّة.

---

١. البقرة: ٦١.

٢. انظر: ديوانه، ج ١، ص٤٦٨؛ الإيضاح، ص٢٢٧؛ المصباح، ص١٧٩؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص١٤٧؛ نهاية الإيجاز، ص٢٤٣؛ التبيان، ج، ص

٣. انظر: المفتاح، ص٤٩٢؛ الإيضاح، ص٢٢١ وص٢٢٧؛ حسن التوسل، ص١٣٠؛ ديوان القطامي، ص ٩٠؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص١٤٨. واللهذم من الأسنّة: القاطع، فأراد بلهذميّات: طعنات منسوبة إلى الأسنّة القاطعة، أو أراد نفس الأسنّة. والقدّ: القطع. وزرّد الدرع وسردها: نسجها.

فإسناد القرى إلى اللهذميّات تعلّق الفعل بمفعوله الثاني قرينة، أي أن نقريهم عند اللقاء الطعنات باللهذم.

ونحو قول كعب بن زهير:

صَـبَحْنا الخَـزْرَجِيَّة مُـرْهَفاتٍ أَبَــاد ذَوِي أُرُومَــتِها ذَوُوهـا[1]

فإنّ تعلّق الفعل «صبح» بمرهفات وهي مفعول به ثانٍ، دليل على أنّه استعارة؛ إذ شبّه الإساءة إلى الخزرجيّة صباحاً بالإحسان إليهم، وتقديم الصبوح لهم بجامع إدخال السرور على النفس في كلّ، وإنْ كان ادّعائيّاً في المشبّه، ثمّ استعار لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة الأصليّة العناديّة التهكميّة، ثمّ اشتقّ من الصبوح بمعنى الضرب بالمرهفات «صبح» بمعنى ضرب بها على سبيل الاستعارة التبعيّة.

أي: أبدنا أُصول هذه القليلة بسيوفنا المرهفات. ونزل التضادّ منزلة التناسب.

٥. *المفعولين: الأوّل والثاني*، كقوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْناهُمْ فِى ٱلأَرْضِ أُمَماً﴾[2].

فإنّ تعلّق التقطيع بالأمم دليل على أنّه استعارة؛ لأنّ التقطيع مستعار للتفريق.

وكقول الحريري:

وأَقْري المَسـامِعَ أمـا نَـطِقْتُ بَياناً يَقودُ الحَرُونَ الشَّـمُوسا[3]

فإنّ تعلّق «أقري» بكلّ من المسامع والبيان دليل على انّه استعارة.

إذ استعار القرى الذي هو إكرام الضيف وإطعامه لإيصال الحسن إلى السمع بجامع ترتّب حصول السرور للنفس الموجب للميل القلبي على كلّ منهما.

---

١. انظر: ديوانه، ص١٠٤؛ الإيضاح، ص٢٢٧؛ أمالي ابن الحاجب، ص٣٤٤؛ الدرر، ج ٥، ص ٢٨؛ المقرب، ج ١، ص٢١١؛ همع الهوامع، ج ٢، ص ٥٠؛ لسان العرب «ذو». يقال: أرهف السيف: إذا حدّده ورقّقه، وأباده: أهلكه، والأُرُومة: الأصل، الضمير في أرومتها للخزرجيّة، وفي «ذووها» للمرهفات.

٢. الأعراف: ١٦٨.

٣. أقري للمتكلّم من قري الضيف. الحرون: الدابّة التي تقف في أثناء سيرها وتضرب برجليها. والشموس: الدابّة الصعبة الركوب.

يقول: إنّ كلامي من بلاغته ينقاد له الذي لا ينقاد ولا يطيع كالدابّة الحرون الشموس.

والبيت للحريري صاحب المقامات، انظر: الإيضاح، ص٢٢٧؛ المطوّل، ج، ص .

فصحّ جعل القرينة متعلّقة بالمفعول الأوّل أو الثاني.

وحكى الجرجاني قول الشاعر:

وَأَقْرِي الهُمُومَ الطـارقاتِ حـزامـةً إذا كــثرت للـطارقاتِ الوسـاوس

والشاهد فيه تعلّق فعل «أقرى» بالمفعول به الأوّل والثاني (الطارقات، حزامة)، أي «أقري الطارقات حزاماً»[1].

٦. *الفاعل والمفعولين*، كقول الشاعر:

تَقرِي الرِّياحُ ريـاضَ الحَـزْنِ مُـزْهِرَةً

إذا سَرَى النومُ فـي الأجْـفانِ إيـقاظا[2]

استعار القرى ـ الذي هو إكرام الضيف ـ لتفتيح الريح لأكمام الأزهـار بـجامع ترتّب الانتعاش و البهجة على كلّ منهما. والقرينة تعلّق الفعل بالفاعل وهو الرياح، أو المفعول وهو الرياض، وكنّى بسريان النوم فيها عن ذبولها، وبإيقاظها عن تفتّحها. وقد حسن التعبير بالإيقاظ، مجيئه بعد النوم والأجفان.

والمعنى تهبّ الرياح على بساتين الحزن فتكسوها تفتيحاً، وحسناً ونظارةً.

٧. *المجرور*، القرينة في المجرور فهي قائمةعلى اعتبار أنّ تعلّق الفعل بالمجرور غير مناسب، فيدلّ ذلك على أنّ المراد بالفعل معنى يناسب هذا المجرور، كما في قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِـيمٍ﴾[3].

فإنّ التبشير أخبار بما يسّر، فلا يناسب تعلقّه بالعذاب، فَعُلم أنّ المراد به ضدّه وهو الإنذار أعني الأخبار بما يحزن، فنزل التضادّ منزلة التـناسب تـهكّماً. فشبّه الإنذار بالتبشير. واستعير التبشير للإنذار، واشتقّ من التبشير «بشّر» بمعنى أنذر على

---

١. قال عبد القاهر الجرجاني: هو استعارة من جهة المفعولين جميعاً، فأمّا من جهة الفاعل، فهو محتمل للحقيقة، وذلك أن نقول: أقري الأضياف النازلين اللحم العبيط [أي الطري].

انظر: أسرار البلاغة، ص ٥١.

٢. الجفن: غطاء العين وغلاف السيف استعير لأكمام الزهر بجامع التغطية في كلّ، والبيت في: الإيضاح، ص٢٢٧؛ المصباح، ص١٧٩؛ نهاية الإيجاز، ص٢٤٤؛ الطراز، ج ١، ص٢٣٨؛ شرح عقود الجمان، ج ٢، ص٥٥؛ تجريد المباني، ص١٩٩.

٣. آل عمران: ٢١.

طريق الاستعارة التصريحيّة التبعيّة التهكّميّة، فصار ذكر العذاب الذي هو المجرور قرينة على أنّه أُريد بالتبشير ضدّهُ.

ونحو قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ﴾[١].

فالصدع هو الشقّ ويستعمل بمعنى التفرقة، كما في كسر الزجاجة، فنعلم من هذا أنّ المراد بالصدع معنى يناسب التبشير في أمر الرسالة، وهو التفرقة بين الحق والباطل والفصل بينهما إذ شبّه التبليغ بالصدع، واستعير اسم المشبّه به للمشبّه، واشتقّ من الصدع «اصدع» بمعنى أبلغ، والجامع التأثير في كلّ، فصار ذكر المجرور قرينة، أي أَبِّنَ الأمر إبانة لا تنمحي، أي لا تعود إلى الخفاء، كما أنّ الصدع لا يعود معه التئام.

ب) الاستعارة التبعيّة في الحروف،

إنّ معاني الأفعال والمشتقّات ليست بسيطة، بل تتشكل من أجزاء متعدّدة، وعناصر مختلفة تنحلّ إليها عند التجزئة. فهذه العناصر في الفعل: النسبة، والزمان، والمعنى المصدري. وفي المشتقّات والوصف.

فإذا جاءت الاستعارة فيها جرت غالباً في بعض من تلك الأجزاء لا في جميعها. أو بعبارة أُخرى جرت في المعنى التضمّني لا المطابقي، فإطلاق الاستعارة على الفعل والمشتق لمجموع تلك العناصر من باب التوسّع، أو بالتبع لاستعارة جزء من مدلولها، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْباً﴾[٢].

يراد به أبيض الرأس... فاستعملت كلمة «اشتعل» الدالّة على الاستعال، والزمان الماضي، والنسبة إلى الفاعل في معنى «أبيض» الموضوعة للحدث المخصوص، وزمن المضي، والنسبة إلى الفاعل أيضاً. واستعيرت تلك الكلمة لذلك المعنى.

فترى أنّ فعل «اشتعل» لم يخرج تماماً عمّا وضع له؛ لأنّ الزمان والنسبة لم يتغيّرا في الفعلين. فالزمان فيهما هو الماضي، والفاعل هو الرأس وانّما جاء التغيير

١. الحجر: ٩٤.

٢. مريم: ٤.

والتحويل في المعنى المصدري فقط. فإطلاق الاستعارة على «اشتعل» بناء على استعارة جزء منه. هذا في استعارة الفعل باعتبار المعنى المصدري الذي هو جزء من معناه... ولا فرق بين الفعل والمشتقّات في أنّ الاستعارة فيها أيضاً تقع غالباً باعتبار جزء مدلولها، كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنا﴾[١]، فترى أنّ الاستعارة فيها جرت تبعاً لمفهومها التضمّني، وهو الصفة المجرّدة من الذات.

وتجري الحروف مجرى الفعل والمشتقّات في اعتبار الاستعارة بحسب أجزاء المعنى. فإنّ الموضوع له فيها عند أهل التحقيق عبارة عن المعاني الجزئيّة. فلا تتصوّر الاستعارة فيها إلّا بواسطة كلّي مستقلّ بالمفهوميّة؛ ليتأتّى كونها مشبّهاً ومشبّهاً بها. فلابدّ من إجراء التشبيه ـ أوّلاً ـ في متعلّق معاني الحروف، كالاستعلاء والظرفيّة والابتداء... ثمّ تتبعها الاستعارة في المعاني الجزئيّة، وذلك بأن يشبّه شيء من المعاني بذلك المتعلّق ثمّ يطلق اسم المشبّه به على المشبّه على طريق الاستعارة الأصليّة.

ثمّ يعبّر عن الاسم المستعار بلفظ الحرف فيكون استعارة تبعيّة.

فإنّ معنى «على» في قولك: ركبت على الفرس حالة جزئيّة، بينك أيّها الراكب، وبين الفرس الذي ركبته لها تعلق بالاستعلاء الكلّي. بمعنى أنّ تلك الحالة المدلول عليها «بعلى» استعلاء جزئي مخصوص هو فرد من أفراد مطلق الاستعلاء الشامل لهذا الجزئي، وسائر جزئيات الاستعلاء. ولا تتأتّى الاستعارة في الجزئي إلّا بواسطة كلّي، ليتأتّى ما سبق اشتراطه في الاستعارة.

وعلى هذا فإنّ معاني الحروف مركّبة من جزئين، مطلق مع قيده؛ والذي يتغيّر أو يقبل التحوّل هو الجزء الأوّل أعني المطلق بدون القيد.

ففي قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[٢].

أصل «في» أنّه حرف موضوع لتلبّسِ المظروف بالظرف حقيقة، ومن ثمّ فإنّ

---

١. يس: ٥٥.
٢. طه: ٧١.

«في» في الآية الكريمة مستعملة في غير ما وضعت له؛ لأنّ ما بعدها لايصلح ظرفاً لما قبلها حقيقةً. ولكن لمّا كانت جذوع النخل متمكّنة من المصلوبين تمكّن الظرف من المظروف شُبّهت الجذوع بالظرف الحقيقي في هذا التمكّن، ثمّ استعير لها لفظ «في» تجوّزاً، وإجراء الاستعارة في هذه الآية يمضي هكذا.

شُبّهت الجذوع المستعلى عليها بالظرف الحقيقي بجامع التمكن في كلٍّ سرىٰ هذا التشبيه إلىٰ تشبيه تلبُّس الجذوع بالمصلوبين بتلبّس الظرف بالمظروف الحقيقيّين بجامع مطلق التمكّن في كلّ، ثمّ استعير اللفظ الدالّ علىٰ المشبّه به «في» للمشبّه «تلبس» الجذوع المستعلىٰ عليها بالمستعلىٰ علىٰ سبيل الاستعارة التصريحيّة التبعيّة. سمّيت الاستعارة في الحرف تبعيّةً؛ لأنّها تابعة لتشبيه، كما سمّيت تصريحيّة، لأنّه صُرّح فيها بالحرف المنقول من المشبّه به إلى المشبّه.

فالصلب وجذوع النخل مستعمل في موضوع الأصلي، ولم يقع المجاز «الاستعارة» إلّا في حرف «في»؛ فإنّها للظرفيّة في الأصل، فجاءت هنا بمعنىٰ «علىٰ»، فقد خرجت عن الظرفيّة[١].

وتستعمل «علىٰ» حقيقةً في الاستعلاء، كقوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَيْها وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾[٢]، ومجازاً في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ﴾[٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[٥].

شبّه مطلق تمكّن الرسول من الأخلاق الحميدة والثبوت عليها بمطلق تمكّن الشيء المستعلي من المستعلىٰ عليه بجامع التمكين والاستقرار في كلٍّ. ثمّ سرى

---

١. النكتة البلاغيّة في هذه الاستعارة هي تصوير نفسيّة فرعون تصويراً بليغاً لتلك النفسيّة التي تمتلىء غيظاً وحسداً علىٰ أولئك الذين آمنوا بموسىٰ عليه السلام، كلّ هذا تصوّره كلمة «في» بهذا الإيجاز وكلمة «علىٰ» بالطبع لا تفيد الكثير من هذا، إنّ هذه الكلمة تقول لنا: إنّ فرعون لا يريد أن يصلبهم علىٰ الجذوع فحسب، بل يودّ أن تتلاشىٰ أجسامهم في جذوع النخل.

٢. البقرة: ٢٥٣.

٣. الشعراء: ١٤.

٤. البقرة: ٢٥٣.

٥. القلم: ٤.

التشبيه من الكلّي إلى الجزئي ـ وهو معنى الحرف ـ، ثمّ استعير «على» من الاستعلاء الحسّي ـ وهو الامتطاء ـ للاستعلاء المعنوي، وهو التمكن، فـ«على» في حقيقتها تفيد الاستعلاء، وهو غير مقصود في الآية؛ إذ الرسولﷺ لا يستعلي فوق الخلق ويمتطيه وإنّما هو على المجاز والاستعارة أراد به تمكّن الرسولﷺ من الخلق العظيم، والسجايا الشريفة.

وقال الإمام عليّ عليه السلام في معاوية: «وإنَّهُ يُوشِكُ أنْ يَقِفَكَ واقِفٌ على ما لا يُنْجيكَ مِنْهُ مِجَنٌّ»[١].

والظاهر أن يقول: لما لا ينجيك؛ لأنّه على معنى الخلاص ممّا يخشى، كعذاب الله، يتعدّى باللام؛ لكنّه جعل شدّة ميله له كأنّها متمكّنة فيه.

وقال عليه السلام: «اليَومَ تَوَافَقْنا عَلى سَبيلِ الحَقّ وَالبَاطِلِ»[٢].

وقال عليه السلام أيضاً: «واللهِ لا أكونُ كالضَّبُعِ تنامُ على طُولِ اللَّدْمِ حتّى يَصِلَ إليها طالِبُها، ويَخْتِلَها راصِدُها»[٣].

وقال الشاعر:

لسنا وإنْ أحسابنا كَرمت ... يوماً على الأحساب نتّكل[٤]

في كلمة «على» استعارة تصريحيّة تبعيّة. فقد شبّهت مطلق الارتباط بين المتلبّس والمتلبّس به بمطلق الارتباط بين المستعلي والمستعلي عليه بجامع التمكّن والاستقرار في كلّ. ثمّ استعيرت «على» من جزئي من جزئيّات الأوّل لجزئي من جزئيّات الثاني على سبيل الاستعارة التصريحيّة التبعيّة.

الاستعارة باعتبار الزمان

من أجل التنبّه على تحقيق وقوع الفعل ترى البليغ يعبّر عن المستقبل بلفظ

---

١. نهج البلاغة، الكتاب ١٠.

٢. المصدر، الخطبة ٤.

٣. المصدر، الخطبة ٦.

٤. جواهر البلاغة، ص ٣٥٣.

الماضي، فيبث الثقة والأمل في نفس السامع بأنّ المراد من الكلام محقّق الوقوع[١]، فيكون من المجاز اللغوى، ووجه الشبه تحقّق الوقوع في كلّ منها، أي إنّه استعارة تبعيّة استعير الماضي للمستقبل بتشبيه الزمان المستقبل بالزمان الماضي في الظرفيّة، كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي ٱلسَّمٰوٰاتِ وَمَنْ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شاءَ اللّٰهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ داخِرِينَ﴾[٢].

فإنّما قال «ففزع» بلفظ الماضي بعد قوله: «ينفخ» وهو مستقبل للإشعار بتحقّق الفزع وثبوته، وإنّه كائن لامحالة، واقع على أهل السماوات والأرض؛ لأنّ الفعل الماضي يدلّ على وجود الفعل؛ لكونه مقطوعاً به. فترى أنّ فعل «فزع» استعمل موضع «يفزع» واستعير لمعنى المستقبل[٣]. ولم يتغيّر في هذا الاستعمال في الاستعارة غير الزمان؛ لأنّ المعنى المصدري في كلا الفعلين هو «الفزع» والمسند إليه فيهما هو «الصور» بلا تفاوت. فجاءت هذه الاستعارة في الفعل أيضاً باعتبار جزء من أجزائه، وتبعيّته لذلك الجزء.

وذُكِرَ أنّ تشبيه الفزع في المستقبل بالفزع في الماضي لتحقّق الوقوع المصدري في كلّ من الطرفين، لكنّه قيّد بقيد يغاير الآخر، فصحّ لذلك.

وقال البعض: يجوز أن تكون استعارة الماضي للمستقبل تبعيّة بتشبيه الزمان المستقبل بالزمان الماضي في الظرفيّة لأمر محقّق. فلا حاجة إلى تكلّف ما التزموه من تصحيحه بتقييد المصدرين بقيدين: قيد المضارعة، وقيد الماضويّة، فاكتفوا فيه بالتغاير الاعتباري دون الذاتي.

وقال آخرون: الداعي له أنّ الزمان مدلول الهيئة وهي ليست بلفظ، والاستعارة تجري في الألفاظ وهو ليس بصحيح، فإنّ الخبر إذا استعمل مجازاً في الانشاء،

---

١. من بلاغة النظم العربي، ج ١، ص ٢١٠.

٢. النمل: ٨٧.

٣. ويحتمل أن يكون من المجاز المرسل، والعلاقة بين الماضي والمستقبل من التضادّ. لكن في هذا المجاز تنتفي المبالغة المقصودة، وهي الاشعار بتحقّق الوقوع، وكون المجاز المرسل ليس فيه إلّا أبلغيّة كون التعبير فيه كدعوى الشيء ببيّنة.

كما تقدّم في بحث المجاز المركّب المرسل، كان التصرّف في الهيئة بلا كلام، فما زعمه دليلاً ليس بشيء. ثمّ إنّ المجاز المرسل في الأفعال لايسمّى تبعيّاً، كما يعلم ممّا وجّهوه. فلا وجه للتوقّف فيه. وإنّما أرخينا عنان البيان هنا؛ تبعاً لبعض علماء العصر، وتتميماً للفائدة[1].

ومن الأمثلة القرآنيّة قوله تعالى: ﴿وَنادىٰ أَصْحابُ ٱلجَنَّـةِ﴾[2].

أي: ينادي فيقال: شبّه النداء في المستقبل بالنداء في الماضي بجامع تحقّق وقوعهما. ثمّ استعير لفظ النداء في الماضي للنداء في المستقبل. واشتقّ منه «نادى» بمعنى ينادى، على طريق الاستعارة التصريحيّة التبعيّة[3].

وقوله تعالى: ﴿وَبَرَزُوا لِلّٰهِ جَمِيعاً﴾[4].

فبرزوا بمعنى يبرزون يوم القيامة، وإنّما جيء به بلفظ الماضي؛ لأنّ ما أخبر الله به لصدقه وصحّته صار كأنّه متحقّق في الزمان الماضي.

ومثله قوله تعالى: ﴿أَتىٰ أَمْرُ ٱللّٰهِ فَلا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾[5].

«أتى» هنا بمعنى يأتى، وإنّما حسن فيه لفظ الماضي، لصدق إثبات الأمر ودخوله في جملة ما لابدّ من حدوثه ووقوعه فصار «يأتى» بمنزلة أتى، ومضى.

وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلجِبالَ وَتَرَى ٱلأَرْضَ بارِزَةً وَحَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً﴾[6].

---

١. حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، ج٨، ص٥٣.

٢. الأعراف: ٤٤.

٣. ذكر الطرودي: ظاهر كلام بعض أهل الأصول أنّ التعبير بالماضي عن المستقبل وعكسه أنّ كلًّا منهما من باب المجاز لا الاستعارة وحينئذ ينظر في العلاقة من أيّ الأنواع، هل هي في ما إذا عبّر في الماضي عن المستقبل وكذا عكسه بالمضادة، أو المجاورة (جامع العبارات في تحقيق الاستعارات، ص٣٤٣)، وذكر صاحب التوضيح الأصولي: إنّ العلاقة في الأوّل اعتبار ما يؤول إليه، وفي الثاني اعتبار ما كان (راجع: حاشية الأنبابي على رسالة الصبان، ص٣٥٧) وتعقّب ذلك العلامة السيّد بقوله: واعلم، أنّ التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه يعدّ من باب الاستعارة التبعيّة بأن يشبّه غير الحاصل بالحاصل في تحقيق الوقوع، ويشبّه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة، فيستعار أحد المصدرين للآخر ثمّ الفعل للفعل.

٤. ابراهيم: ٢١.

٥. النحل: ١.

٦. الكهف: ٤٧.

فالحشر يقع في المستقبل، وعبّر عنه بصيغة الماضي (حشر) تنبيهاً على تحقّق الوقوع، والأصل: فنحشر الخلائق جميعاً.

وغير ذلك كثير في القرآن الكريم من الآيات التي يدلّ معناها على أنّها لم تقع بعد، وإنّما سوف تقع في المستقبل، ووقوعها محقّق لاشكّ فيها؛ لأنّ الله قد وعد بها المؤمنين أو أوعد بها الكافرين، فكان التعبير الصادق عنها الذي يدلّ على القطع بها هو التعبير بلفظ الماضي؛ ليلائم معناه الذي حدث فعلاً الأمر المقطوع بوقوعه وإنْ لم يقع بعد، والمعنى الغالب في أفعال الدعاء والرجاء أن يكون في المستقبل، ولكن يعبّر عنه بلفظ الفعل الماضي كما يقول القائل: «صحبتك السلامة، حفظك الله، ورعاك الله» ولا يحتاج لنقله إلى صيغة المضارع؛ لأنّ المعنى بالبداهة معلّق بالاستقبال، وفي بقائه على صيغة المضارع ما يُشْعِر بقوّة الأمل في الاستجابة، كأن ما يرجى أن يكون، قد كان، وأصبح من المحقّق المستجاب. ولاشك أنّ هذا المعنى مقصود؛ لأنّه لم يأت عن عجز في اللغة، ولا يمتنع على قائل أن ينقله إلى صيغة المضارع إذا شاء[1].

وقد يُعَبِّر بالمضارع عن الماضي بناءً على تشبيه غير الحاضر بالحاضر في استحضار صورته الماضية؛ لنوع غرابة فيها، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾[2].

إذ عبّر عن الرؤيا في المنام بصيغة المضارع الذي يدلّ على الحال؛ إحضاراً لتلك الصورة العجيبة التي لا تفارق خياله، فهو يراها ماثلة أمام بصره تتجدّد مرّة تلو المرّة. وواضح أنّ التعبير الدقيق عن هذه الصورة الحاضرة هو لفظ المضارع؛ إذ أنّ الفعل الماضي لا يفي بنقل هذه الصورة، كما وضّحناها.

وقوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ﴾[3].

---

١. اللغة الشاعرة، (العقاد)، ص٨٢؛ فن البلاغة، (د. عبد القادر حسين)، ص٢٨٩؛ انظر: الخصائص، ج ٣، ص٣٣٠-٣٣٣.

٢. الصافات: ١٠٢.

٣. البقرة: ٨٧.

ولم يقل «وفريقاً قتلتم» عبّر بلفظ المضارع لاستحضار تلك الصورة البشعة في قتل الأنبياء؛ لتثبيتها في القلوب، وتنفير النفوس منها، لشدّة فظاعتها، ودلالتها على فسادهم وطغيانهم.

وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ﴾[١].

قال: «فتثير» بلفظ المضارع وقبله فعل ماضى وبعده فعل ماضي كذلك، فحقّ التعبير أن يكون بلفظ الماضي أيضاً، ولكنّه عبّر بالمضارع مبالغةً في استحضار صورة إثارة الرياح للسحاب؛ لتتصوّرها النفوس، وتستقرّ في القلوب.

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾[٢].

لم يقل «فأصبحت الأرض مخضرّة» رغم أنّ قبلها فعل ماضٍ وهو أنزل ولكنّه عبّر بالمضارع دلالةً على الخضرة المستمرّة، وبقائها حيناً بعد حين لا تزول ولا تختفي، فأثر الماء الساقط من السماء باقٍ في جميع الأوقات[٣].

❊ ❊ ❊

الفصل السادس: لام التعليل ولام العاقبة

لام التعليل وتُسمّى «لام كي» أيضاً وهي الدالّة على أنّ ما قبلها سبب لما بعدها.

وللام التعليل ثلاثة أساليب هي:

أ) دخولها على الفعل مباشرة، كقوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطانُ لِيُبْدِيَ لَهُما ما وُرِيَ عَنْهُما مِنْ سَوْآتِهِما﴾[٤].

ب) اقترانها بـ«أن» لزيادة التوكيد، كقوله تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾[٥].

---

١. فاطر: ٩.

٢. الحج: ٦٣.

٣. انظر: فنّ البلاغة، ص ٢٩٠ ومابعدها، ومناقشته للدكتور أنيس في بحثه لهذا الموضوع في كتابه.من أسرار اللغة، ص١٥٦-١٦٠.

٤. الأعراف: ٢٠.

٥. الزمر: ١٢.

ج) اقترانها بـ«أن» للتأكيد وبـ«لا» للنفي، كقوله تعالى: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾[١].

لام العاقبة وهي تسمية بصريّة، وتسميتها الكوفيّة «لام الصيرورة»، وتسمّى لام المآل أيضاً وهي الدالّة على أنّ ما بعدها نتيجة غير مقصودة لما قبلها، فتحصل النتيجة من دون توقّع أو من دون تسبّب من قبل الفاعل، كقوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾[٢] وهم لم يلتقطوه للعداوة، وإنّما التقطوه ليصير لهم قرّة عين، ولكن صارت عاقبة أمرهم إلى العداوة اذ قُدِّر تشبيه العداوة والحزن الحاصلين بعد الالتقاط بالعلّة الغائيّة، كالمحبّة والتبنّي بجامع مطلق الترقّب في كلّ على الالتقاط، فالعاقبة هي المشبّه. والعلّة هي المشبّه به. والترتّب هو وجه الشبه، فاستعير المشبّه به (العلّة) للمشبّه (العاقبة)، ثمّ استعيرت اللام تبعاً لاستعارتها. والقرينة على المجاز استحالة التقاط الطفل ليكون عدوّاً[٣].

فجرت الاستعارة أوّلاً في العلّيّة والعرضيّة وهي متعلّق معنىٰ الحرف وتبعيّتها في اللام[٤].

وكقوله تعالى: ﴿وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّما نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّما نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدادُوا إِثْماً﴾[٥]. فإنّ ظاهر الآية يدلّ على أنّه أراد زيادة الكفر مع أنّه أراد العقوبة؛ لأنّه تعالى لو أمدّ لهُم من العمر لأجل زيادة الكفر، لكان ظالماً وكيف يصحّ ذلك وهو يرغِّب في الإيمان بكلّ وجوه الترغيب، ويزجر عن الكفر بكلّ وجوه الزجر؟

فاللام ـ إذنْ ـ لام العاقبة دون الحقيقة؛ لأنّه لم يكن الإملاء لهم لزيادة الإثم والعقاب، وإنّما الإملاء كان للصلاح غير أنّ زياده الإثم والعقاب لمّا كانت نتيجة للإملاء، شبّه بالصلاح ـ وهو الذي يفع الإملاء لأجله ـ ولو أنّ الكلام كان على

---

١. البقرة: ١٥٠.
٢. القصص: ٨.
٣. انظر: حاشية الدسوقي (ضمن شروح التلخيص)، ج ٤، ص ١٢٠.
٤. هذا مذهب الجمهور خلافاً للخطيب القزويني الذي يرىٰ أنّ الاستعارة في الحرف تابعة للتشبيه في متعلّق معناه وهو المجرور، وكذلك العصام، كذا في حاشية الدسوقي، ج ٤، ص١٢٣.
٥. آل عمران: ١٧٨.

الحقيقة لقال: «ولا يَحْسَبَنَّ الذَّيْنَ كَفَرُوا إنّما نملي لَهُمْ خَيْرٌ لانفُسِهِمْ إنّما نُملِي لَهُمْ لكي يصلحوا». وحينذاك تكون اللام مستعملة في معناها الحقيقي؛ ولكنْ الذي حدث خلاف ذلك إذ رتّب ازدياد الإثم والعقاب على الإملاء، وبذلك صارت اللام مستعملة في غير ما وضعت له.

إذنْ فهي استعارة تبعيّة إجراؤها كما يلي:

شبّه الإثم والعقاب المترتّب على الإملاءِ في الواقع بالعلّة الحقيقيّة التي هي الصلاح بجامع مطلق ترتّب شيء على شيء. وتبعاً لهذا التشبيه استعيرت اللام من معناها الحقيقي وهو ترتّب العلّة الحقيقيّة على الإملاء؛ لترتّب غير العلّة الحقيقيّة عليه على سبيل الاستعارة التصريحيّة التبعيّة، والقرينة دخول اللام على ازدياد الإثم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ ٱلجِنِّ وَالإِنْسِ﴾[1]. فيجب أنْ يحمل الكلام، على أنّ المراد به العاقبة. فكأنّه قال: ولقد ذرأناهم. والمعلوم أنّ مصيرهم وعاقبة حالهم دخول جهنّم لسوء اختيارهم.

وكذا يحمل قوله تعالى: ﴿وَقالَ مُوسىٰ رَبَّنا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوالاً فِي ٱلحَياةِ ٱلدُّنْيا رَبَّنا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾[2]. فكأنّه قال: آتيتهم الزينة والأموال وأنت عالم بأنّ مصيرهم إلى الضلال عن سبيلك، والاستمرار على الكفر. ويحتمل أنْ تكون اللام للعلّة؛ لأنّ إيتاء النعم على الكفر استدراج، وتثبيت على الضلال:

الأوّل: لأنّ موسىؑ لا يعلم عاقبتهم. ودُفِعَ بأنّه أخبر عنها بالوحي. واعترض بأنّه مخلّ بالتكليف؛ لأنّه كيف يطلب منهم ما أعلمه الله بأنّه لا يقع. ولو قيل: لأنّه لمّا رأى أحوالهم علم أنّ أمرهم يؤول إلى ذلك؛ لممارسته لهم وتفرّسه.

والثاني: أنّه إنّما أنعم عليهم مع كفرهم؛ لاستدراجهم بذلك، فالاستدراج سبب وعلّة لضلالهم أو لإضلالهم. والظاهر أنّه حقيقة على هذا، وأنّه مقصود لله تعالى فلا حاجة إلى جعل المعنى «لئلاّ يضلوا» كما قدّره بعضهم.

---

١. الأعراف: ١٧٩.

٢. يونس: ٨٨.

وحينئذ فالتعليل مجازي، أي فلمّا ضلّوا بسبب الدنيا، جعل إيتاءها كأنّه لذلك، فيكون في اللام استعارة تبعيّة.

والفرق بين هذا وبين العاقبة ـ إنْ قلنا بأنّه معنى مجازي أيضاً ـ كان في هذا ذكر ما هو سبب، لكن لم يكن إيتاؤه لكونه سبباً. وفي لام العاقبة لم يذكر سبب أصلاً، وهي كاستعارة أحد الضدّين للآخر، فاعتبر الفرق؛ فإنّه محلّ اشتباه حتّى وهم فيه كثير[١].

وقوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُراباً يَبْحَثُ فِى ٱلأَرْضِ لِـيُرِيَهُ كَيْفَ يُوارِى سَوْءَةَ أَخِـيهِ قالَ ياوَيْلَتا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هـٰذا ٱلغُرابِ﴾[٢].

قال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿لِـيُرِيَهُ كَيْفَ يُوارِى سَوْءَةَ أَخِـيهِ﴾ ليعلّمه؛ لأنّه لمّا كان سبب تعليمه، فكأنّه قصد تعليمه على سبيل المجاز[٣].

فهو استعارة تبعيّة في اللام إذ شبّه ترتّب التعلّم على بحثه وتسبّبه عنه بترتّب ما يقصد بالفعل عليه.

وقال الشهاب: على استعارة اللام معناه أنّه ببحثه تبيّن له مواراة أخيه حقيقةً. وهذا التأويل ظاهر. أمّا إسناده إلى الغراب، فلا يمكن أن يكون على الحقيقة.

ثمّ إنّه على إرجاع الضمير إلى الله تعالى وتعلّقه ببعث لابدّ فيه من التجوّز في اللام؛ لأنّها للعاقبة. وكلامه مشعر بخلافه، فتأمّل[٤].

هل توجد استعارة تبعيّة مكنيّة؟

ذكر في حاشية الأنبائي على رسالة الصبان[٥] ما نصّ به الشمس الفنري:

«كما تكون المصرّحة أصليّة وتبعيّة تكون المكنيّة كذلك، كما قال الفنري إنّما تعرّضوا للاستعارة التبعيّة المصرّحة والظاهر تحقيق الاستعارة التبعيّة المكنيّة، كما

١. حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، ج٥، ص٥٦.
٢. المائدة: ٣١.
٣. الكشاف، ج١، ص٦٢٦.
٤. حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، ج٣، ص٢٣٨.
٥. حاشية الأنباني على رسالة الصبا، ص٤٠٨؛ وانظر: جامع العبارات، ص٣٢١.

في قولك: أعجبني إراقة الضارب دم زيد، ولعلّهم لم يتعرّضوا إليها؛ لعدم وجدانهم إيّاها في كلام البلغاء».

وقال في الكشاف[١] في قوله تعالى: ﴿إِنَّما يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ﴾[٢]: فإن قلت: كيف كان الشيطان آمراً مع قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ﴾[٣]؟ قلت: شبّه تزيينه وبعثه على الشرّ بأمر الآمر، كما تقول: أمرتني نفسي بكذا، وتحته رمز إلى أنّكم منه بمنزلة المأمورين؛ لطاعتكم له.

وقال القطب الشيرازي في تقرير قوله: «وتحته رمز»، استعارة تبعيّة، وإذا أمر الشيطان فأطاعه إنسان فهو بمنزلة المأمور المنقاد، ففي الاستعارة كناية رمزيّة على مأموريّته، وانقياده.

واعترض الطيّبي عليهما بقوله: «كيف كان الشيطان آمراً، أي الآمر مشتمل على المأمور ومتسلّط فوقه، فكيف يستقيم هذا مع قوله: ﴿لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ﴾[٤]؟»

وخلاصة الجواب أنّ الكلام فيه استعارة. وفي الاستعارة كناية رمزيّة، ونعي على سوء رأيهم، وتحقير شأنهم، وذلك بأخذ الزبدة والخلاصة من الجملة[٥].

* * *

الفصل السابع: الاستعارة المجرّدة والمرشّحة والمطلقة

وهي:

١. الاستعارة المجرَدة

وهي التي يذكر معها صفة أو صفات تلائم المشبّه (أي المستعار له).

وسُمِّيت مجرّدة؛ لتجريدها عن بعض المبالغة؛ اذ يبعد المشبّه بالمبالغة عن

---

١. الكشاف، ج ١، ص٧٣.

٢. البقرة: ١٦٩.

٣و٤. الحجر: ٤٢.

٥. جامع العبارات في تحقيق الاستعارات، ص٣٢٢-٣٢٣.

المشبّه به، فتبعد دعوى الاتّحاد الذي هو مبنى الاستعارة، كقوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾[١]. شبّه الإصابة ـ وهي ما يدرك من أثر الضَرر والألم الحاصل بسبب الجوع ـ، بالإذاقة ـ وهو ما يدرك من طعم المرّ بالفم ـ فاستعيرت الإذاقة للإصابة، وأُوثرت للدلالة على شدّة التأثير التي تفوت لو استعملت الإصابة. ووجه الشبه بينهما الكراهة والنفرة، فهي استعارة تصريحيّة من باب استعارة المحسوس للمعقول.

واللباس استعير لما غشيه من أثر الجُوع والخوف وهو ضررهما، والغاشى هو الضرر لا الجوع والخوف؛ وإلّا كان لباس الجوع تشبيهاً بليغاً كلجين الماء[٢]، أي قال: «أذاقها» ولم يقل: «كساها»[٣]؛ فإنّ المراد بالإذاقة إصابتهم بما استعير له اللباس، كأنّه قال: فأصابها الله بلباس الجوع والخوف.

وحينئذ تبيّن وجه إيقاع الإذاقة على اللباس؛ إذ المعنى: فأذاقهم ما غشيهم من ضرر الجوع والخوف. وظهر إيثار التجريد على الترشيح؛ لأنّ الإذاقة تفيد مالا تفيده الكسوة من التأثير والإدراك. وأوثر اللباس على الطعم؛ للدلالة على الشمول والإذاقة على الكسوة؛ للدلالة على التأثير، والتأثير موجب لقوّة الإدراك[٤].

قال النبيّ ﷺ: «إنّ للمَساجِدِ أوْتاداً، الملائِكَةُ جلساؤُهم إذا غابوا افْتَقَدُوْهُم، وإِنْ مَرِضُوا عادُوهُم، وإنْ كانُوا في حاجةٍ أعانُوهُم»[٥].

في الحديث استعارة تصريحيّة؛ إذ شبّه المقيمين في المساجد الملازمين لها

---

١. النحل: ١١٢.

٢. قال الطبرسي: سمّي أثر الجوع والخوف لباساً؛ لأنّ أثر الجوع والهزال يظهر علىٰ الإنسان، كما يظهر اللباس [المجمع، ج ٣، ص ٣٩٠]. وهذا أولىٰ ممّا في المفتاح من حمل اللباس علىٰ رثاثة الهيئة وتغيّر اللون اللازمين للجوع والخوف إذاً لا يحسن موقع الإذاقة.

٣. فلو قال كساها الله لكانت استعارة مرشّحة؛ لأنّ الكسوة ممّا يناسب اللباس.

٤. قال الزمخشري: فإن قيل: الترشيح أبلغ من التجريد، فهلا قيل: كساها الله لباس الجوع، قلنا: لأنّ الإدراك بالذوق يستلزم الإدراك باللمس من غير عكس، فكأنّ في الإذاقة إشعار بشدّة الإصابة، فإن قيل: ما الحكمة في أن لم يقل: فأذاقها الله طعم الجوع؛ قلنا: لأنّ الجوع والخوف عمّ أثرهما جميع البدن عموم الملابس. [الكشاف، ج ٢، ص ٦٣٩].

٥. المجازات النبوية، ص ٣٧٤؛ ورواه أحمد في مسنده، ج ٢، ص ٤١٨.

بالأوتاد بجامع الثبات، وعدم المفارقه في كلٍّ، واستعمل لفظ المشبّه به في المشبّه ثمّ ذكر صفات تلائم المشبّه وهي الافتقاد عند الغيبة، والعود عند المرض، والإعانة عند الحاجة.

وقال الإمام عليّ ﷺ يصف جود الله تعالى وكرمه:

«وَلَوْ وَهَبَ مَا تَنَفَّسَتْ عَنْهُ مَعَادِنُ الجِبَالِ، وَضَحِكَتْ عَنْهُ أَصْدَافُ البحارِ مِنْ فِلِزِّ اللُّجَيْنِ والعِقْيَانِ، وَنُثَارَةِ الدُّرِّ، وَحَصِيدِ المَرْجَانِ»[١] فيجسّمه تجسيماً رائعاً؛ يبثّه إحساساً بالحياة، ويظهره بمظهر الفيض العارم. فقد شبّه ذلك الجود والعطاء والسخاء وجَسّدَهُ، بصورة حيوان يتنفّس، أي شبّه ما يخرج من بطون الجبال من معادن بالحيوان المتنفّس بجامع الحيويّة والإخراج ثمّ حذف المشبّه به وهو الحيوان، وأشار إليه ببعض لوازمه وهو التنفّس على سبيل الاستعارة المكنيّة. والقرينة إثبات التنفّس للحيوان وهي استعارة تخييليّة. ثمّ ذكر اللجين والعقيان وهي أمور تلائم معادن الجبال. ففي الاستعارة تجريد.

وكذلك شبّه تلك الأصداف بإنسان مثالي خيالي يبتسم؛ فتظهر أسنانه اللؤلؤيّة اللامعة تتناثر من ثناياه نثارة الدرّ؛ ويتبدّد من بين أسنانه حصيد المرجان بجامع البياض والبريق واللمعان. فاستعار اللفظ الدالّ على المشبّه به للمشبّه، ثمّ حذف المشبّه به وأشار إليه بشيء من لوازمه وهو الضحك على طريق الاستعارة المكنيّة. وإثبات الضحك له استعارة تخييليّة، وذكر «نثارة الدرّ» و «حصيد المرجان» تجريد؛ لأنّهما يلائمان أصداف البحار.

قال ﷺ يحثّ الناس على طاعة الله ونهي النفس عن الهوى: «امْرُؤٌ أَلْجَمَ نَفْسَهُ بِلِجامِها، وَزَمَّهَا بِزِمامِها. فَأَمْسَكَها بِلِجامِها عَنْ مَعَاصِي اللهِ. وَقَادَها بِزِمَامِها إلى طاعَةِ اللهِ»[٢] شبّهت النفس بالدابّة بجامع أَنَّ كلّاً منهما يُكْبح. ثمّ حذف المشبّه به ورمز إليه

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ٩١. الفلزّ: اسم للأجسام الذائبة كالذهب والفضّة والرصاص في بطون صهاريج الجبال. اللجين: اسم الفضّة، وجاء مصغّراً. العقيان: الذهب الخالص. نثارة الدرّ: ما تناثر منه. حصيد المرجان: المتبدّد منه كما يتبدّد المحصود.

٢. نهج البلاغة، الخطبة: ٢٣٧.

بشيء من لوازمه، وهو «اللجام» و «الزمام»، على سبيل الاستعارة المكنيّة ثمّ ذكر الابتعاد عن المعاصي، والتقرّب إلى الطاعات على سبيل التجريد؛ لأنّه يلائم المشبّه.

وقال الشاعر:

وَعَـدَ البَـدْرُ بـالزيارَةِ لَـيْلاً فإذا ما وَفَىٰ قَضَيْتُ نُذوري

شبّهت المحبوبة بالبدر بجامع الحسن، ثمّ استعير البدر «المشبّه به» للمحبوبة «المشبه»، فالمستعار منه «البدر» والمستعار له «المحبوبة» وقد وصف بأنّه قام بالزيارة للمحبّ تجريداً للاستعارة، والجامع «الحضور» وهو وصف للمستعار له.

وقال الشاعر:

ولَيْلَةٍ مَرِضَتْ مِـنْ كـلِّ نـاحيةٍ فما يضيء لهـا نَـجمٌ ولاَ قـمرٌ

ففي «مرضت» استعارة تبعيّة شبّهت الظلمة بالمرض بجامع خفاء مظاهر النشاط. ثمّ اشتقّ من المرض «مرضت»، فالاستعارة تصريحيّة تبعيّة. وفي قوله «ما يضيء لها نجمٌ ولا قمرٌ» تجريد[1].

٢. الاستعارة المرشّحة[2]

وهي التي يذكر معها صفات تلائم المستعار منه، أي «المشبّه به»؛ لأنّها مبنيّة

١. ويجوز أنْ تُجرى الاستعارة في القرينة، أي في لفظ «ليلة» فشبّه الليل بالإنسان المريض بجامع انطفاء معالم الحياة في كلّ منهما. ثمّ حذف المشبّه به وهو الإنسان وأتى بشيء من لوازمه وهو المرض على سبيل الاستعارة المكنيّة. ويلاحظ في هذه الاستعارة وجود ما يلائم المشبّه «الليلة» وهو ذكر إضاءة النجم والقمر. وهذه الملائمة للمشبّه هي شرط الاستعارة المجرّدة.

٢. أصل معنى الترشيح وحقيقته الوضعيّة: خروج البلل، والقطر الصغار ممّا يشتمل على شيء مانع كان أوّلاً، وعاءً كان أو غيره كالضرع. وفي المثل «وكلّ إناء بالذي فيه يرشح» ولا يختصّ بالجلد من الحيوان، كرشح الجبين، ورشح القرب وإن كان في بعض كتب اللّغة ما يوهمه. ثمّ إنّ العرب كنّوا به عن تربية الأمّ ولدها؛ لأنّها ترشّحه بلبنها قليلاً قليلاً. فقالوا: رشّحت الأمّ ولدها باللبن: إذا جعلته في فيه شيئاً فشيئاً حتّى يقوى على مَصّه. ثمّ تجوّزوا به تجوّزاً مبنيّاً على الكناية عن مطلق التربية والتهيئة لأمر ما، فقالوا: فلان ترشّح للوزارة، إذا تأهّل لها. ثمّ نقله أهل المعاني لما يلائم المعنى المجازي غير القرينة المعنيّة والظاهر أخذه من الأخير؛ لما فيه من تقوية المعنى المجازي، وتربيته، وتحقيق معناه؛ إذ في اصطلاحهم أنّه لفظ يذكر مع المجاز يناسب معناه المراد منه ظاهراً، المعنى المجازي. سواء تقدّم أو تأخّر، وسواء كان مستعملاً في معناه الحقيقي أم لا، وسواء كان المجاز استعارة ـ كرأيت في الحمام أسداً ذا لبد ـ، أو مجازاً مرسلاً، ـ له في الكرم يد طولى ـ، وقد يصحّ التشبيه.

على تناسي التشبيه حتّى كأنّ الموجود في نفس الأمر هو المشبّه به دون المشبّه. فإذا ذُكر ما يلائم المشبّه به دون المشبّه كان ذلك موجباً لقوّة ذلك المبنى، فتقوى الاستعارة بتقوية مبناها؛ لوقوعها على الوجه الأكمل، ولا يطلق الترشيح أو التجريد على الاستعارة إلّا بعد استيفائها قرينتها لفظيّة كانت أم حاليّة. فلا يقال عن قرينة التصريحيّة: تجريداً، ولا عن قرينة المكنيّة: ترشيحاً، كقوله تعالى: ﴿أُولَـٰئِكَ الَّـذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾[١].

ففي هذه الآية الكريمة استعارة تصريحيّة في لفظة «اشتروا». استعير «الشراء» للاستبدال والاختيار بجامع الحصول على أفضل الفائدة، والقرينة التي تمنع من إرادة المعنى الأصلي لفظيّة وهي الضّلالة.

ولو تأمّلنا هذه الاستعارة لوجدنا أنّها قد قُرنت بما يلائم المستعار منه (أو المشبّه به)، وهو «الشراء» من الربح والتجارة. ففي قوله تعالى: ﴿فَـمَا رَبِـحَت تِّـجَارَتُهُمْ﴾ استعارة مرشّحة.

وقوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِـيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾[٢]، إذ شبّه القرآن أو الدين الإسلامي أو أهل البيت عليهم السلام بالحبل بجامع النجاة من الردى، والوصول إلى المطلوب. واستعير لفظ المشبّه به للمشبّه. والقرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي هي إضافة الحبل إلى الله تعالى. فالاستعارة تصريحيّة أصليّة. ولمّا تبيّنت الاستعارة بعد تمامها بقرينتها تعيّن أنْ يكون «الاعتصام» ترشيحاً[٣].

---

١. البقرة: ١٦.

٢. آل عمران: ١٠٣.

٣. ويجوز أن تكون لفظة «الاعتصام» استعارة بأن شبّه الوثوق بالقرآن أو دين الاسلام أو الأئمّة عليهم السلام والتمسّك بها، والاعتماد عليها بالاعتصام بجامع الاتّباع وتشديد العهد، وحذف المشبّه وأبقىَ المشبّه به. والقرينة هي إضافة الحبل إلى الله. فالاستعارة تصريحيّة، ثمّ اشتقّ من الاعتصام «اعتصموا» علىٰ سبيل الاستعارة التبعيّة، ولكن هذه الاستعارة خلت ممّا يلائم المشبّه أو المشبّه به، فهي استعارة مطلقة. واذا كان معناها: لا تذكروا ما يوجب التفرّق، ويزيل الألفة وهي إحدى وجوه التفسير التي ذكرها البيضاوي. فالنهي حينئذ عمّا يكون سبباً للـتفرق بـطريق إطلاق المسبّب وإرادة السبب أو اعتبار ـ كلّ الآية ـ استعارة تمثيليّة بأن شبّهت الحالة الحاصلة للمؤمنين مـن استظهارهم بأحد ما ذكر [أي القرآن أو الدين أو أهل البيت]، ووثوقهم بحمايته بالحالة الحـاصلة مـن تـمسّك المتدلّي من مكان المتدلّي من مكان رفيع بحبل وثيق مأمون الانقطاع من غير اعتبار مجازي في المفردات.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتابَ اللَّهِ وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَأَنْفَقُوا مِمّا رَزَقْناهُمْ سِرّاً وَعَلانِيَةً يَرْجُونَ تِجارَةً لَنْ تَبُورَ﴾[١] التجارة استعارة لتحصيل الثواب بالطاعة.

والبوار بمعنى الكساد والهلاك، فهي ترشيح للاستعارة.

وقال صلى الله عليه وآله في حديث يذكر فيه أشراط الساعة: «تَقيءُ الأرضُ أفلاذَ كَبِدِها»[٢].

شبّه إخراج كنوز الأرض بالتقيّؤ بجامع الإخراج الاضطراري في كلٍّ. واشتقّ من التقيّؤ بمعنى الإخراج «تقيء» بمعنى تخرج مضطرّة على طريق الاستعارة التبعيّة. وذكر «أفلاذ كبدها» ترشيح.

قال الإمام عليّ عليه السلام في سياق حديثه عن إنحياز الخلافة لغيره: «فَلَو لا قِيامُ الحُجّة لأَلْقيْتُ حَبْلَها عَلى غارِبِها، وَلَسَقَيْتُ آخِرَهَا بكَأْسِ أَوَّلِها»[٣].

شبّه الخلافة بالناقة التي يتركها راعيها؛ لترعى حيث تشاء، ولا يبالي من يأخذها ومايصيبها. فاستعير لفظ المشبّه به «وهو الناقة» للمشبّه «وهو الخلافة» ثمّ حذف المشبّه به، ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو الغارب على سبيل الاستعارة المكنيّة. ثمّ ذكر إلقاء الحبل المناسب للناقة على سبيل الترشيح.

وفي الفقره الثانية شبّه تركه للخلافة ـ كما صوّرها في العبارة الأُولى ـ بحال المسَقيّ بالكأس بجامع الحيرة والضلالة[٤]. فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التبعيّة. ورشّح الاستعارة التبعيّة بذكر الكأس[٥] وفيه أنّ الكأس إن كان قرينة لم يمكن جعله ترشيحاً.

وقال عليه السلام: «أَيُّهَا النَّاسُ، أَعِينُوني عَلَى أَنْفُسِكُمْ، وَأيْـمُ اللهِ لأُنْـصِفَنَّ المَظْلُومَ مِنْ

---

١. فاطر: ٢٩.

٢. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٤، ص ١٣٠.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ٣.

٤. وجه الاستعارة أنّ السقي بالكأس لمّا كان مستلزماً لوقوع الناس في الحيرة والضلالة والجهالة فيما ذكر من الطغية العمياء المستلزمة لحيرة كثير من الخلق وضلالهم الذي يشبه السكر في أشدّ منه لاجَرَمَ حَسُنَ أن يعبّر عن ذلك الترك بالسقي بالكأس.

٥. ومعنىٰ كلامه عليه السلام: لتركت الناس يشربون من كأس الحيرة والضلالة بعد عثمان ويعمهون من سكرتهم كما شربوا في زمن الثلاثة قبله.

ظالِمِهِ، وَلأَقُودَنَّ الظَّالِمَ بِخِزَامَتِهِ حَتَّى أُورِدَهُ مَنْهَلَ الحَقِّ وَإِنْ كَانَ كَارِهاً»[١].

قال صاحب الطراز: فانظر إلى هذه النكتة في كلامه ما أعظم موقعها في الدين، وأرضاها لله تعالىٰ، وأشجاها في حلوق الظلمة، وأرسخ قدمها في البلاغة. وقد اشتملت على استعارات ثلاث: الخزامة، والانقياد، والمنهل. وما أعجب توشّحها في قالب نظمها وحسن سياقها؛ فإنّه لمّا ذكر الانقياد عقّبه بما يلائمه من الخزامة. ولمّا ذكر الورود عقّبه بما يناسبه من المنهل. وهذا هو سِرُّ التوشيح، وحقيقة جوهره[٢].

وقال ﷺ يصف الدنيا: «وَلا يُمْسِني مِنْهَا في جَنَاحِ أَمْنٍ إلّا عَلى قَوَادِمِ خَوْفٍ»[٣].

فإنَّ الاستعارة الأُولى التي هي لفظ الجناح رشّحت الثانية وهو لفظ القوادم[٤].

قال الشاعر:

عــضّنا الدَّهــرُ بِــنابِهِ ... لَــيْتَ مـا حَـلَّ بِـنَابِهِ[٥]

شبّه حوادث الدهر بالعضّ بجامع شدّة التأثير والإيلام في كلٍّ. واستعير اللفظ الدالّ على المشبّه به للمشبّه؛ واشتقّ من العضّ وهو مصدر «عضّ» بمعنى آلم على سبيل الاستعارة التصريحيّة التبعيّة. وذكر الناب ترشيحٌ، والقرينة لفظ «الدهر»؛ لاستحالة صدور العضّ عنه[٦].

وكقول ابن العميد في غلام جميل قام على رأسه يظلّله من حرّ الشمس:

قامَتْ تُـظَلِّلُني مِـنَ الشَّـمْسِ ... نَفْسٌ أَعَـزُّ عَـليَّ مِـنْ نَـفْسي

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٣٦.

٢. سمّى العلوي صاحب الطراز المرشّحة بالموشّحة وعلّلها بقوله: إذا قلت: رأيت أسداً وافر الأظفار، منكر الزئير، دامي الأنياب، فقد ذكرت اللفظ المستعار، وذكرت خصائصه؛ فوشّحت هذه الاستعارة وزيّنتها بما ذكرته من لوازمها وأحكامها الخاصّة: آخذاً لها من التوشيح وهو ترصيع الجلد بالجواهر اللآلئ تحمله المرأة من عاتقها إلى كشحها. وهذا هو الوشّاح. واشتقاق التوشيح للاستعارة منه. الطراز، ج ١، ص٢١٧ وص٢٣٨.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ١١١.

٤. الاستعارة الأولىٰ: شبّه الأمن بطائر ذي جناح وحذف المشبّه به، ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو الجناح من بقاء المشبّه علىٰ سبيل الاستعارة المكنيّة، وكذلك في الاستعارة الثانية: شبّه الخوف بحيوان ذي قوادم وحذف المشبّه به، ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو الجناح مع بقاء المشبّه علىٰ سبيل الاستعارة المكنيّة أيضاً.

٥. جواهر البلاغة، ص١٩٩.

٦. ويصحّ أن تقول: إن في «عضّنا» استعارة مكنيّة أصليّة مرشّحة؛ اذ شبّه الدهر بحيوان مفترس بجامع «الأذىٰ في كلّ» ثمّ استعير الحيوان للدهر، ثمّ حذف ودلّ عليه بلازمه وهو «العضّ» والقرينة: إثبات العضّ للدهر.

قَامَتْ تُظَلِّلُنِي وَمِنْ عَجَبٍ شَمْسٌ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ[١]

هنا ترشيح يأخذ مذهب التعجب والذي معناه إثبات وصف يمتنع ثبوته للمستعار منه فهو يتعجّب من تظليل إنسان جميل كالشمس من نفس الشمس الحقيقيّة، ويتحقّق ذلك التعجب في تظليل الشمس الحقيقيّة من الشمس المعلومة؛ لأنّ الإشراق مانع من الظلّ فكيف من تظليله، بل تشبيهه بها؟

وكقول الحسن بن طباطبا:

لا تَعْجَبُوا مِنْ بِلَى غِلالَتِهِ قَدْ زَرَّ أَزْرَارَهُ على القَمَرِ[٢]

فيه ترشيح يأخذ مذهب النهي، أي النهي عن التعجب، والذي معناه إثبات خاصّة من خواصّ المستعار منه وهو عكس الأوّل. فالشاعر أثبت بلى الغلالةَ للقمر وهو من خواصّ القمر الحقيقي. فلا يصحّ حينئذ أن يتعجّب من بلاها معه. وكونه جعل المستعار له قمراً حقيقيّاً إنّما هو لتناسي التشبيه حتّى كأنّ الموجود في الخارج، والخاطر في القلب هو القمر الحقيقي.

وقال العبّاس بن الأحنف:

هيَ الشَّمْسُ مَسْكَنُها في السَّماءِ فَعَزِّ الفُؤَادَ عَزاءً جميلاً
فَلَنْ تَسْتطيعَ إليها الصُّعودَ وَلَنْ تَسْتَطِيعَ إليكَ النزولا[٣]

---

١. شبّه الغلام بالشمس وادّعىٰ أنّه فرد من أفرادها، وأنّ حقيقتها متحقّقة فيه، ثمّ استعار له اسمها، فلولا أنّ ابن العميد ادّعىٰ لغلامه معنىٰ الشمس الحقيقي لما كان لهذا التعجّب وجه؛ إذ ليس ببدع ولا منكر أن يظلّل إنسان حسن الوجه إنساناً، ويقيه وهج الشمس بشخصه. والبيت في المفتاح، ص٤٧٩؛ الإشارات، ص١٦٧؛ أسرار البلاغة، ص ٢٨٢؛ حسن التوسل، ص١٣٣؛ المصباح، ص١٧٤؛ التبيان، ص ؟؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص١١٣؛ نهاية الأرب، ج ٧، ص٥٦.

٢. كان الاعتقاد سائداً بأنّ نور القمر له مساوئ منها إتلاف المصنوعة من الكتان، فقال الشاعر: لا تعجبوا من تسارع الفساد والبلى إلى غلالته ـ وهو قميص داخلي مصنوع من الكتان ـ التي كان يلبسها ـ فنهىٰ عن التعجّب من سرعة بلي هذه الملابس؛ لأنّ تحتها كان يشع نور من القمر، ويريد به ممدوحه، فالقمر ـ في البيت ـ استعارة لممدوحه صاحب الغلالة بعد أن صيّره نفس القمر. والبيت في المفتاح، ص٤٧٩؛ المصباح، ص١٧٤؛ أسرار البلاغة، ص٢٨٢؛ نهاية الإيجاز، ص٢٥٣؛ الإشارات، ص١٦٧؛ الإيضاح، ص٢١٧؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص١٢٩؛ أنوار الربيع، ص ؛ المطوّل، ص ٥٨٥؛ الطراز، ج ١، ص٢٠٣؛ حسن التوسل، ص١٣٥؛ شرح عقود الجمان، ج ٢، ص١٠٧.

٣. ديوانه، ص ٢٢١؛ المصباح، ص ١٨١؛ أسرار البلاغة، ص٢٨٤؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص١٦١؛ ديوان

←

أي كيف الطمع في الوصول إليها مع علمك بأنّها الشمس، وأنّ الشمس مسكنها السماء.

الترشيح هنا جاء فيه البناء على المشبّه به مع الاعتراف بالمشبّه، أي إنّه شبّه الحبيبة بالشمس، فاستعار الشمس لذكر الحبيبة، وذكر ما يناسب المشبّه به وهو قوله: «مسكنها في السماء» واعترف بالمشبّه حين قال: هي الشمس، أي هي كالشمس. فقد بنى الكلام على المشبّه به ـ أعني الشمس ـ، وهو ما يسمّيه البلاغيّون البناء على الفرع، أي بناء الكلام على الفرع وهو المشبّه به فرعاً؛ لأنّه مجاز في الاستعارة. والمجاز فرع الحقيقة؛ ولأنّ الغرض من التشبيه في الاستعارة ـ في الغالب ـ عائد إلى المشبّه لا المشبّه به مع الاعتراف بالأصل، أي مع ذكر المشبّه؛ ليكون الكلام تشبيهاً لا استعارة.

وقال كثيّر عزّة:

رَمْتني بِسَهْمٍ رِيشُهُ الكُحْلُ لَمْ يَجُزْ ظَوَاهِرَ جِلْدٍ وَهْوَ في القَلْبِ جارِحُ[1]

فيه استعارة السهم للنظر بجامع التأثير فيهما، وذكر الريش الملائم للسهم ترشيح، أي إنّها رمته بسهم نظرها الفاتك، الذي ريشه الكحل فجرحت قلبه ولم تضّر ظواهر جلده.

وقد يجتمع التجريد والترشيح في قول زهير بن أبي سُلْمى:

لَدى أَسَدٍ شاكي السِّلاحِ مُقذَّفٍ لَـهُ لِبَدٌ أَظْفارُهُ لم تُقَلَّمِ[2]

فقوله: «شاكي السلاح» تجريد؛ لأنّه ملائم للمستعار له (الرجل الشجاع).

وقوله: «مقذف ... إلى آخر البيت» ترشيح؛ لأنّه ملائم للمستعار منه، أعني

← المعاني، ج ١، ص٢٦٩؛ زهر الآداب، ج ٤، ص١٦٨؛ المطوّل، ص٨٨؛ الإيضاح، ص٢٣٠؛ يتيمة الدهر، ج ٣، ص١٦٠؛ المفتاح، ص٤٩٦؛ شروح التلخيص، ج ٤، ص١٣٥؛ الإشارات، ص١٧٧.

١. المعنى: أنها رمته بسهم نظرها الفاتك الذي ريشه الكحل فجرحت قلبه ولم تضرّ ظواهر جلده. انظر: ديوان كثيّر عزّة، ص١٨٨؛ دلائل الإعجاز، ص٤٣٥.

٢. شاكي السلاح: تامّ السلاح، مُقذّف: رجل شجاع، أي يقذف به كثيراً إلى الوقاع. اللبد: الشعر المجتمع بين كتفي الأسد. انظر: معاهد التنصيص، ج ٢، ص١١٢؛ الإيضاح، ص٢٢٩؛ الإشارات، ص١٧٨؛ ديوان زهير بن أبي سلمى، ص٢٣؛ لسان العرب؛ تاج العروس، «مكن،قذف».

الأسد الحقيقي هذا.

٣. الاستعارة المطلقة

وهي التي خلت من الصفات التي تلائم المشبّه والمشبّه به. أو هي التي ذكرت فيها صفات تناسبهما معاً، إذن فهي على شكلين:

●*الشكل الأول*: استعارة مطلقة خالصة من كلّ قيد، كقوله تعالى: ﴿أُولَـٰئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا ٱلضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَما أَصْبَرَهُمْ عَلَى النّارِ﴾[١]. في «اشتروا»، استعارة تصريحيّة تبعيّة؛ شبّه اختيارهم الضلالة والعذاب، وتركهم الهدى والمغفرة بالاشتراء بجامع الحصول على شيء.

واشتقّ من الاشتراء بمعنى الاختيار: اشتروا على سبيل الاستعارة التبعيّة بمعنىٰ اختاروا. وكانت مطلقة؛ لخلوّها من ملائم المشبّه أو المشبّه به.

وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصارَكُمْ﴾.

استعير «الأخذ» لإبطال الحواسّ بجامع توقّع الانتفاع في كلّ، ثمّ استعير «أخذ» لـ«أبطل» تبعاً لاستعارة المصدر علىٰ سبيل الاستعارة التصريحيّة التبعيّة، وإنّه لم يوتِ بملائم لأيّ من الطرفين كانت الاستعارة مطلقة.

قالﷺ: «إِيّاكُمْ وَخَضْراءَ الدِّمَنِ»[٢].

شبّه المرأة السيّئة الحسب أو النسب الجميلة المنظر بالنبات الأخضر في المنبت السوء بجامع حسن الظاهر في رأي العين مع فساد الباطن، واستعمل لفظ المشبّه به في المشبّه على طريق الاستعارة التصريحيّة. ويجوز أنْ يكون هناك استعارة تمثيليّة.

وقالﷺ: «أَللّهُمَّ ٱلْمِم شَعَثَنا»[٣].

---

١. البقرة: ١٧٥.

٢. دلائل الإعجاز، ص٣٩١؛ الصناعتين، ص١٨٤ و٣٦٦؛ مجمع الأمثال (للميداني)، ج ١، ص ٢٤؛ التبيان (للطيبي)، ص١٩٠؛كشف الخفا، ص٣١٩؛ المستقصى، ص ١٨٠؛ لسان العرب، «دمن».

٣. المجازات النبويّة، ص٢٤٤؛ انظر: الفائق غريب الحدى؛ النهاية في غريب الحديث والأثر؛ لسان العرب؛ تاج العروس، «لمم، شعث».

شبّه تفرّق الكلمة واختلاف الرأي بتفرّق العود وتَشَظّيه بجامع التفرّق في كلّ. واستعير لفظ المشبّه به «الشعث» للمشبّه وهو «التفرّق» على سبيل الاستعارة التصريحيّة المطلقة.

وقال الإمام عليّ عليه السلام: «أُرِيدُ أَنْ أُدَاوِيَ بِكُمْ وَأَنْتُمْ دَائِي»[١].

استعار لفظ الداء والدواء لفساد الأمور وصلاحها، أى أُريد أنْ أُصلحَ بكم الأمور وأُعالجها؛ وأنتم المفسدون لها.

وقال عليه السلام: «وَآثَرُوهَا أيَّ إيثارٍ، ثُمَّ ظَعَنُوا عَنْهَا بِغَيْرِ زَادٍ مُبَلِّغٍ، وَلاَ ظَهْرٍ قَاطِعٍ»[٢].

الزاد والظهر: استعارتان للطاعات والقربات المؤديّة لله.

وقول قُرَيْظ:

قَوْمٌ إذا الشَّرُّ أَبْدى نَاجِذَيْهِ لَهُمْ طَارُوا إِلَيْه زَرَافَاتٍ وَوحْدَانَا

في «طاروا» استعارة تبعيّة. شبّه سرعتهم بالطيران، فاستعار لفظ المشبّه به للمشبّه. ثمّ اشتقّ من الطيران «طار» بمعنى «أسرع»، على سبيل الاستعارة التصريحيّة التبعيّة المطلقة. القرينة إسناد الطيران إليهم.

● *الشكل الثاني*: استعارة جامعة للمجرّدة والمرشّحة، أي يذكر فيها ما هو ملائم المشبّه والمشبّه به معاً؛ وذلك لأَنَّ اجتماع التجريد والترشيح يؤدّي إلى تعارضهما وسقوطهما؛ فكأنّ الاستعارة لم تقترن بشيء، فتكون في صورة المطلقة ورتبتها من قوّة المبالغة.

قال الإمام عليّ عليه السلام وهو يصف النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله:

«طَبِيبٌ دَوّارٌ بِطِبِّهِ... مُتَتَبِّعٌ بِدَوَائِهِ مَوَاضِعَ الْغَفْلَةِ، وَمَوَاطِنَ الحِيْرَةِ»[٣].

استعار لوصف النبيّ صلى الله عليه وآله لفظ الطبيب ورشحها بـ«دوّار بطبه» وهو ما يلائم المستعار منه. ثمّ قرن الاستعارة بما يلائم المستعار له وهو «مُتَتَبِّعٌ بِدَوَائِهِ مَوَاضِعَ الغَفْلَةِ، وَمَوَاطِنَ الحِيْرَة»، وهو التجريد. فالاستعارة مطلقة.

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٢١.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١١١.

٣. نهج البلاغة، الخطبة: ١٠٨.

وقال المتنبّي:

فِي الخَدِّ أَنْ عَـزَمَ الخَـلِيطُ رَحِـيْلا   مَـطَرٌ تَـزِيَدُ بِـهِ الخُـدُودُ مُـحُولا[١]

في «مطر» استعارة تصريحيّة أصليّة شبّهت فيها الدموع بالمطر بجامع نزول الماء والقرينة في «الخدّ» وفي ذكر «الخدود» تجريد. وفي ذكر «المُحُول» ترشيح؛ لأنّ المحلّ يحصل من احتباس المطر. فالاستعارة مطلقة.

وقال بدر الدين يوسف الذهبي:

هلّم يـا صـاح إلى رَوْضَـةٍ   يجْلُو بها العاني صَـدَأ هَـمِّهِ

نَسِـيمُها يَـعْثُرُ فـي ذيْـلِهِ   وَزَهْرُهَا يَضْحكَ فـي كُـمِّهِ[٢]

في «هَمِّهِ» استعارة مكنيّة. شبّه فيها الهمّ بمعدن يصْدأ، وحذف المشبّه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو صدأ. والقرينة إثبات الصدأ للهَمّ. وذكر «العانى» تجريد. وفي «يجلو» ترشيح. فالاستعارة مطلقة.

يعتبر الكلام المشتمل على الترشيح أقوى وأبلغ من المشتمل علـى الإطـلاق والتجريد؛ لا شتماله على تقوية المبالغة وكمالها. فإنّ المـحور الذي يـدور عـليه الترشيح إنّما هو تناسي التشبيه وادّعاء أنّ المشـبّه هـو المشـبّه بـه نـفسه، وكـأنّ الاستعارة غير موجودة؛ ألا ترى أنّ البليغ يجدُّ في إنكارها، ويخيّل إلى السامع أنّ الأمر على ما يقول حقيقة.

ومن ثمّ وضع أبو تمّام علوّ المنزلة والرقي في الشـرف مـوضع عـلوّ المكـان، فاستعار الصعود لعلوّ المنزلة والارتفاء في مدراج الكمال، وبنى على ذلك صعوداً حقيقيّاً؛ إذ جعله صاعداً من طريق المكان في مراقي السماء حين يقول:

وَيصْعَدُ حَتَّى يَظُنَّ الجَهُولُ   بأَنَّ لَهُ حَاجَةً في السَّمَاءِ[٣]

١. الخليط: الرفيق المعاشر. المحول: الجدب، والمراد به هنا: الشحوب وزوال النضرة بسبب الحزن، والبيت في ديوانه، ج ٣، ص ٣٤٩؛ العرف الطيب، ج ١، ص ١٤٥؛ التبيان، ص ٢٣٢.

٢. في «النسيم» استعارة مكنيّة، وذكر الذيل ترشيح، وفي «زهرها» استعارة مكنيّة ـ أيضاً ـ. ولمّا كان الكمّ ملائماً للمشبّه به وهو الإنسان كانت الاستعارة مرشّحة. انظر: البلاغة الواضحة، ص ٥٤.

٣. ديوان أبي تمّام، ج ٤، ص ٣٤٥؛ المفتاح، ص ٤٩٤؛ المصباح، ج ، ص ؛ نهاية الإيجاز، ص ٢٥٢؛ الإشارات، ←

فلولا أنّه قصد تناسي التشبيه وعقد العزيمة على جحده ولم يألُ جهداً في إنكاره فجعله صاعداً في السّماء من حيث المسافة المكانية، لما كان لهذا الكلام وجـه[1]. فليس المراد بالصعود هنا معناه الأصلي الذي هو الارتقاء في المدارج الحسّيّة ـ إذْ لا معنى له هنا ـ؛ وإنّما المراد به العلوّ في مدارج الكمال، والارتقاء في الأوصاف الشريفة. فهو استعارة من الارتقاء الحسّي إلى الارتقاء المعنوي. والجـامع مـطلق الارتقاء المستعظم في النفوس بحيث يبعد التوصّل إليه.

فانظر إلى أمير البلغاء‌عليه‌السلام وهو السابق الأوّل لكلّ أسلوب حين قال: «وَقَدْ مَضَتْ أُصُوْلٌ نَحْنُ فُرُوْعُهَا، فَمَا بَقَاءُ فَرْعٍ بَعْدَ ذَهَابِ أَصْلِهِ»[2].

لمّا استعار الأصول والفروع وهما من وصف الأشجار ونحوها للسلف والخلف وكان بناء الاستعارة على تناسي التشبيه، حسن التعجّب بقوله: «فَمَا بَقَاءُ فَرْعٍ بعْدَ ذَهَابِ أصله»؛ لأنّ الشجر إذا انقطع أصله لا يبقى لفرعه قوام، ولا يكون له ثبات.

❊ ❊ ❊

← ص ١٧٨؛ الإيضاح، ص ٢٢٩؛ أسرار البلاغة، ص ٢٧٩؛ معاهد التنصيص، ؟؛ نهاية الأرب، ج ٧، ص ٥٦؛ حـ التوسل، ص ١٢٣.

١. انظر: أسرار البلاغة، ص ٢٧٩؛ الإيضاح، ص ٢٢٩.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١٤٥.

القسم الرابع

تقسيم الاستعارة باعتبار الجامع

أوّلاً: الاستعارة العامّيّة والاستعارة الخاصّيّة وهما:

١. الاستعارة العامّيّة:

وهي القريبة المبتذلة التي لاكتها الألسن، فلا تحتاج إلى بحث ويكون الجامع[1] فيها ظاهراً، وسمّيت عامّيّة لإدراك عّامة الناس لها، مثل استعارة الشمس لإنسان معروف بجامع الشهرة، واستعارة الأسد للرجل الشجاع بجامع الجرأة، واستعارة البحر للعالم بجامع كثرة العطاء. فالجامع في هذه الأمثلة وما يناظرها ـ أمر واضح يسهل معرفته وإدراكه.

وكقول الشاعر:

أَدْهمَ يَسْتَمِدُّ اللّيلُ مِنْه وَتَطْلَعُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ الثُّريَّا[2]

فقد استعار الثريا لغُرّة المهر. والجامع بين الطرفين ظاهر وهو البياض.

٢. الاستعارة الخاصّيّة:

وهي الغريبة التي يكون الجامع فيها غامضاً لا يدركه إلّا أصحاب المدارك الذين أوتوا ذهناً صافياً، «وهم من الخواصّ». واستعارات الواردة في التنزيل وفي كلام

---

١. الجامع في الاستعارة هو الذي يسمّى في التشبيه «وجه الشبه» لأنّه للتشبيه. وسمّوه هنا جامعاً؛ لأنّه أدخل المشبّه تحت جنس المشبّه به ادّعاءً، وجمعه مع أفراد المشبّه به تحت مفهومه. ولابدّ أن يكون في المستعار منه أقوى؛ لأن الاستعارة مبنيّة على المبالغة في التشبيه. والمبالغة فيه توجب إبلاغ المشبّه لما هو أكمل.

٢. أسرار البلاغة، ص١٩٢ و٢٤٩؛ الإيضاح، ص٢٧٨.

المعصومين عليهم السلام كلّها أو جلّها من هذا القبيل، كاستعارة التقطيع لتفريق الجماعة وإبعاد بعضهم عن بعض في قوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَماً﴾[١]؛ فإنّ التقطيع موضوع لإزالة الاتّصال بين الأجسام التي بعضها ملتصّق ببعض. فالجامع بينهما «إزالة الاجتماع» التي هي داخلة في مفهومهما، وهي في القطع أشدّ، وتقرير الاستعارة أن يقال: اعتبر تشبيه التفريق بالتقطيع، ثمّ استعير لفظ التقطيع للتفريق، ثمّ اشتقّ منه قطع بمعنى فرق، والجامع المذكور داخل في مفهوم التقطيع؛ إذ أنّه موضوع لإزاله الاجتماع في الأشياء غير المتماسكة[٢]. ومن البيّن أنّ غرابة هذه الاستعارة راجعة إلى غرابة الشبه بين الهيئتين وإلى كونها نمطاً غير مألوف لا يقع في كلام العرب البلغاء إلّا نادراً.

وقوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾[٣].

شبّه زكريا عليه السلام الشيب في البياض والإنارة بشواظ النار وانتشار، في الشعر وفشوه فيه، وأخذه منه كلّ مأخذ باشتعالها؛ ثمّ أخرجه مخرج الاستعارة، ففي كلّ واحد منهما شيء غير الذي في الآخر يؤكّد أمر الدقّة والغرابة؛ إضافة إلى أنّه أسند الاشتعال الذي هو وصف للشعر «الحال» إلى «المحلّ» وهو الرأس، إشعاراً بأنّ ذلك الحالّ وهو الشعر ملأ المحلّ من أجل أنّ وصف الحالّ انتقل للمحلّ وصار وصفاً له. فكلّ جزء من الرأس إنّما وصف بالاشتعال؛ لاشتعال ما فيه.

فبإضافة هذا الإسناد ـ المجاز العقلي ـ إلى الاستعارة صارت الاستعارة غريبة.

وقول النبيّ صلى الله عليه وآله: «خَيْرُ النّاسِ رَجُلٌ مُمْسِكٌ بِعَنانِ فَرَسِهِ كُلَّما سَمِعَ هَيْعَةً طارَ إليها...»[٤].

فشبّه العدو الذي هو قطع المسافة بسرعة في الأرض بالطيران واستعار اسم

---

١. الأعراف: ١٦٨.
٢. كذلك قوله تعالى: ﴿وتقطّعوا أمرهم بينهم﴾ [الأنبياء: ٩٣] وكلاهما استعارتان تصريحيّتان تبعيّتان، [انظر: الكشاف، ج ٣، ص ١٣٤].
٣. مريم: ٤.
٤. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٥، ص ٢٨٨.

المشبّه به للمشبّه واشتق من الطيران «طار» بمعنى عدا. والجامع، قطع المسافة بسرعة. وهو داخل في مفهوم كلّ من المستعار له (وهو العدو) والمستعار منه (وهو الطيران)؛ لأنّه جنس لكلّ منهما. والجامع أقوى منه في العدو، فلذلك جعل الطيران مشبّهاً به؛ لوجوب كون المشبّه به أقوى من المشبّه في وجه الشبه الذي هو الجامع. وممّا زاده غرابةً إسناد الطيران للرجل ـ مجاز عقلي ـ والأصل طار فرسه بسعيه إليها، واستعمال الهيعة.

وكقول الشاعر:

وَجَعَلْتُ كُوري فَوْقَ ناجِيةٍ ... يَقْتاتُ شَحْمَ سَنامِها الرَّحْلُ[1]

شبّه إذابة الرحل لشحم السنام بالاقتيات والأكل، ثمّ استعار «الاقتيات» للإذابة والإذهاب، ومن البيّن أنّ في التعبير بالاقتيات في جانب الشحم ـ وهو ممّا يقتات به ـ نوع لطف وطرافة. وممّا زاده طرافة ولطفاً إسناده إلى الرحل إسناداً مجازيّاً من إسناد الفعل إلى سببه.

ويرى البلاغيّون أنّ وجود الغرابة في الاستعارة ليس قاصراً على الطرافة واللطف؛ لأنّ الغرابة قد تحصل بأمر آخر وهو التصرّف في الاستعارة العامّيّة والخروج بها عن الابتذال مثل قول كثيّر عزّة:

وَلمّا قَضَيْنا من مِنىً كُلَّ حاجَةٍ ... وَمَسَّحَ بالأركانِ مَنْ هو ماسِحُ
وَشُدّت على دُهْمِ المَهارى رحالُنا ... ولم ينظرُ الغادي الذي هو رائِحُ
أخَذْنا بأطرافِ الأحاديثِ بيننا ... وسالَتْ بأعناقِ المَطيّ الأباطِحُ[2]

أراد أنّها سارت سيراً حثيثاً في غاية السرعة، وكانت سرعة في لين وسلاسة،

---

١. الكور: الرحل. الناجية: الناقة السريعة تنجو براكبها؛ يقتات: يأكل. السنام: الجزء المرتفع من ظهر الناقة. الرحل: الحمل الذي تحمله الناقة. المعنىٰ: أنّ شحم الناقة تضائل وضمر لطول عهد الرحل به، وكأنّ الرحل كان يقتات منه، والمقصود أنّه يصف نفسه بكثرة الأسفار.
انظر: في البلاغة العربيّة (علم البيان)، ص١٢٥؛ المنهاج الواضح، ص١٠٦؛ والبيت في الإيضاح، ص٢٢٢؛ العمدة، ج ١، ص٤٦٩؛ الموازنة، ج ١، ص١٥.

٢. انظر: دلائل الإعجاز، ص١١٠؛ وتنسب الأبيات إلى يزيد بن الطثريّة انظر: ديوانه، ص٦٤.

حتّى كانت سيولاً وقعت في تلك الأباطح فَجَرَت بها، وهو تصوير بديع لامتلائه بإبل تسير في رفق وموالاة حثيثة. شبّهها في حركة إعناقها التي توقظ في الذهن عند رؤيتها برؤية الماء يسيل وتتلاحق موجاته.

وعلىٰ الرغم من الشبه فيها ظاهر عامّي، لكن قد تصرّف فيه بما أفاد اللطف والغرابة؛ إذ أسند الفعل الذي هو «سالت» إلى الأباطح دون المطي أو أعناقها حتّى أفاد أنّ الأباطح امتلأ بالإبل؛ لأنّ السرعة والبطء في سير الإبل يظهران غالباً في الأعناق، ويتبيّن أمرهما في الهوداي، وسائر الأجزاء تستند إليها في الحركة، وتتبعها في النقل والخفّة.

وقد تحصّل الغرابة بالجمع بين عدّة استعارات لألحاق الشكل بالشكل، كما في قول امرئ القيس:

فـقلتُ لَـهُ تَـمطّى بِـصُلْبِهِ وأرْدَفَ أعْجازاً وناءَ بكَلْكَلِ[1]

أراد وصف الليل بالطول، فاستعار له صلباً يتمطّى به؛ إذ كان كلّ ذي صلب يطول عند التمطّي، وبالغ بأن جعل له أعجازاً يردف بعضها بعضاً، ثمّ أراد أن يصفه بالثقل على قلب كلّ ساهر، فاستعار له كلكلاً ينوء به، أي يثقل به.

***

١. ديوانه، ص١٥١؛ حسن التوسل، ص١٢٩؛ الإيضاح، ص٣٠١. وقال الشيخ عبد القاهر: لمّا جعل لليل صلباً تمطّىٰ به ثنّىٰ ذلك فجعل له أعجازاً قد أردف بها الصلب، وثلّث فجعل له كلكلاً قد ناء به، فاستوفىٰ له جملة أركان الشخص، وراعىٰ ما يراه الناظر من سواده إذا نظر قدامه، وإذا نظر خلفه، وإذا رفع البصر ومدّه في عرض الجوّ.

القسم الخامس

أقسام الاستعارة باعتبار الطرفين والجامع

١. استعارة محسوس لمحسوس والجامع حسيّ.
٢. استعارة محسوس لمحسوس والجامع عقليّ.
٣. استعارة معقول لمعقول والجامع عقليّ.
٤. استعارة محسوس لمعقول والجامع عقليّ.
٥. استعارة معقول لمحسوس والجامع عقليّ.
٦. استعارة محسوس لمحسوس بما بعضه (الجامع) حسيّ وبعضه عقليّ.

١. استعارة محسوس لمحسوس والجامع حسيٌّ،

نحو قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي ٱلسَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾[١].

فإنَّ المستعار منه قتام النار. والمستعار له السحاب. والجامع الهيئة المنظورة من السواد والتلبّد. وكلّ ذلك حسيّ.

وقوله تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ﴾[٢].

استعير الموج (وهو حركة الماء) للاضطراب والاختلاط الناشئ عن حركة القوم وحيرتهم. والجامع الحركة الشديدة والاهتزاز. والثلاثة حسّيّة.

وقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْباً﴾[٣].

فالمستعار منه هو النار، والمستعار له هو الشيب، والجامع الانبساط.

---

١. الدخان: ١٠.
٢. الكهف: ٩٩.
٣. مريم: ٤.

والكلّ حسّيّ.

وقوله تعالى: ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾[١].

استعير خروج النفس شيئاً فشيئاً لخروج النور من المشرق عند انشقاق الفجر قليلاً قليلاً بجامع التتابع على طريق التدريج. وكلّ ذلك محسوس.

وقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوارٌ﴾[٢].

فإنّ المستعار منه ولد البقرة (أي لفظ العجل وهو الحيوان المخلوق من الحليّ) والمستعار له الحيوان الذي خلقه الله تعالى من حليّ القبط، التي سبكتها نار السامريّ عند إلقائه فيها التربة، التي أخذها من مَوْطئ فرس جبرائيلﷺ، والجامع لهما الشكل. أي الصورة في الحيوان وولد البقرة؛ إذ شكلها (أي صورتها) المشاهدة واحدة.

وقال النبيّﷺ وهو يعني المدينة: «أُسْكِنْتُ بأَقَلِّ الأَرضِ مَطَراً وهي بين عَيْنَيِ السماء: عين بالشام وعَيْنٍ باليمن»[٣].

استعيرت العينان لأُفقي السماء في جهة الشام وجهة اليمن بجامع نزول الماء في كلٍّ.

وقال النبيّﷺ وهو يسأل عن سحابة عَرضَت: «كَيْفَ تَرَوْنَ قواعِدَها وَبَواسِقها؟ وكيف تَرَوْنَ رَحَاها؟»[٤].

استعيرت القواعد لمبادئ السحابة بجامع كونها موضع الاستقرار، ومنشأ البناء في كلٍّ.

واستعير لفروع الشجر الباسقة العالية فروع السحابة المبثوثة في السماء بجامع الطول والارتفاع في كلٍّ.

واستعير للرحى استدارة السحابة في السماء بجامع الاستدارة في كلٍّ.

---

١. التكوير: ١٨.

٢. طه: ٨٨.

٣. انظر: كنز العمال، ج١٢، ص٣٤٩١٨؛ المجازات النبوية، ص٩٥.

٤. انظر: غريب الحديث (للهروي)، ج٣، ص١٠٤؛ المجازات النبوية، ص٢٦٢.

وقال النبيّ ﷺ في شأن المطلّقة ثلاثاً، التي تزوّجت رجلاً آخر عند تطليقها من الأخير، هل تحلّ للأول؟: «لا حتّى يكون الآخر قد ذاق من عُسَيْلَتِها وذاقت من عُسَيْلتِهِ»[١].

استعير للعسلة (أي الشيء المعسول) الجماع بجامع اللذّة في كلٍّ.

وقال الإمام عليّ عليه السلام: «فإنَّ النَّاسَ قَدِ اجْتَمَعُوا عَلَى مَائِدَةٍ شِبْعُها قَصِيرٌ، وَجُوعُها طَويلٌ»[٢].

استعيرت المائدة للدنيا والجامع كونهما مجتمع اللذّات.

وقال عليه السلام: «وَأجْرَى فيها سِرَاجاً مُسْتَطِيراً»[٣].

فإنّ المستعار منه المصباح، والمستعار له الشمس، والجامع الضياء.

وقال عليه السلام: «فَجَّرَ يَنابيعَ العُيُونِ، مِنْ عَرَانينِ أُنوفِها»[٤].

استعير للعرانين (وهو ما صلب من عظم الأنف) لأعالي الجبال بجامع الصلابة والبروز.

قال الإمام عليّ عليه السلام: «وَطَفِقْتُ أَرْتَئي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدٍ جَذَّاءَ أَو أَصْبِرَ عَلى طخْيَةٍ عَمْيَاءَ»[٥].

استعار اليد الجذّاء لعدم الناصر، والجامع عدم التمكّن من التصرّف والصولة بهما. وكذلك استعار لفظ الطخية (وهي الظلمة) لاقتباس الأمور بجامع أَنّ الظلمة كما لا يهتدى فيها للمطلوب، كذلك لا يهتدى حين التباس الأمور واختلاطها إلى نهج الحقّ.

قال الإمام عليه السلام: «عَلَيْكُمْ بِكِتَابِ الله فَإِنَّهُ الحَبْلُ المَتِينُ وَالنُّورُ المُبينُ»[٦].

---

١. رواه البخاري، ج ١٠، ص٢٢٦؛ ومسلم، رقم ١٤٣٣؛ وأبو داود، رقم ٢٣٠٩؛ والترمذي، رقم ١١١٩. وانظر: المجازات النبوية، ص٣٥٣.
٢. نهج البلاغة، الخطبة ٢٠١.
٣. المصدر، الخطبة: ١.
٤. المصدر، الخطبة: ٩١.
٥. المصدر، الخطبة: ٣.
٦. نهج البلاغة، الخطبة ١٥٦.

فاستعار لفظ النور المحسوس للحجّة الواضحة.

واستعار لفظ الحبل المحسوس لنجاة المستمسك بالكتاب.

والجامع للأوّل الاهتداء والثاني المنقذ من الهوى.

وقال الإمام عليّ عليه السلام: «إليكِ عَنِي يا دُنْيا... واجْتَنَبْتُ الذَّهَابَ في مَدَاحِضِكِ»[١].

المداحض هو مكان الدحض وهو الزلق وسقوط الماشي، ونحوه ممّا يزيل الأقدام عن محالّها لوحل ونحوه.

شبّه الوقوع في الخطأ لغموض المطالب ودقّتها بزلّة القدم في المزالق المؤدّية للسقوط. فالجامع أنّ كَلاًّ منهما لا يؤمن الدخول فيهما.

فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة.

وقال عليه السلام: «يَنحَدِرُ عَنّي السَّيْلُ»[٢].

استعار السيل للعلوم الفائضة منه عليه السلام على الموادّ القابلة، والجامع أنّ الأوّل فيه حياة الأجسام، والثانية فيها حياة الأرواح وهي معنى معقول.

ونحو قول الشاعر:

وليلةٍ مَرَضَتْ مِنْ كُلِّ ناحِيَةٍ   فما يَضِيءُ لَها نَجْمٌ وَلَا قَمَرُ

المستعار منه هو المريض والمستعار له هو الليل وهو أمر حسّي.

شبّه الليل بالإنسان المريض بجامع انطفاء معالم الحياة في كلّ منهما على سبيل الاستعارة المكنيّة.

وقال الشاعر:

بَكَتْ لُؤْلُؤاً رَطْباً فَفاضَتْ مَدَامِعي   عَقِيْقاً فَصَارَ الْكُلُّ في نَحرِهَا عِقْدا[٣]

استعار اللؤلؤ لدموعها. والعقيق لدموعه، فالجامع في الأوّل البياض والتألق، والثاني الحمرة[٤].

١. المصدر، الكتاب: ٤٥.

٢. المصدر، الخطبة: ٣.

٣. جواهر البلاغة، ص ٣٥٤.

٤. وقوله: «في نحرها عقداً» ترشيح لهاتين الاستعارتين؛ لأنّه من توابع المشبّه به.

وقال الشاعر:

وَوَرْدٍ جَنى قد طَالَعَتْنا خـدُودُه بِبِشرٍ ونَشْرٍ يَبعثان عـلى السكـرِ

استعار الورد الجني لوجه محبوبته بجامع الحمرة والنضارة.

٢. استعارة محسوس لمحسوس والجامع عقلي:

نحو قوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلإِيمانَ﴾[١].

أي: أثبته فيها ومكّنه بما وفّقهم فيه، فإنّ طرفيه: الكتابة والتثبيت وهما: حسّيّان وجامعهما التقرير وهو عقلي.

وقوله تعالى: ﴿وَآيَـةٌ لَهُمُ ٱلَّـيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ﴾[٢].

فالمستعار منه سلخ الجلد وإزالته عن الشاة ونحوها. والمستعار له إزالة ضـوء النهار عن الأماكن التي يقع عليها ظلمة الليل بحيث تكون تـلك الظـلمة ظـاهرة منكشفة. وهما: حسّيّان. والجامع بينهما ما يعقل من ترتّب أمر على آخر، كترتّب ظهور اللّحم على كشط، أو سلخ الجلد وإزالته وترتّب ظهور الظلمة عـلى كشـف الضوء عن مكان الليل، وهذا الترتّب عقلي. وبيان ذلك أنّ الظلمة هي الأصل والنور طارئ عليها يسترها بضوئه، فاذا غربت الشمس، فقد سلخ النهار مـن اللـيل، أي كشط وأزيل، كما يكشط عن الشيء الشيء الطارئ عليه، الساتر له.

وقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنا الرِّياحَ لَواقِـحَ﴾[٣].

شبّه الريح التي جاءت بخير من إنشاء سحاب ماطر بالحامل بجامع ترتّب ظهور النتيجة والأثر، كما يقال: ألقح الفحل الأنثى إذا ألقى الماء فـيها فـحملته، فكـذلك الرياح جارية مجرى فحل السحاب، فالطرفان حسّيّان، والجامع عقلي.

وقوله تعالى: ﴿حَتّىٰ جَعَلْناهُمْ حَصِـيداً خامِدِينَ﴾[٤].

---

١. المجادلة: ٢٢.

٢. يس: ٣٧.

٣. الحجر: ٢٢.

٤. الأنبياء: ١٥.

أصل الخمود للنار. فالمستعار منه هو النار. والمستعار له هو القوم المـهْلكُون. والجامع بيهما الهلاك[١].

وقوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُما جَناحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾[٢].

فالمستعار منه هو الطائر، والمستعار له هو الولد. والجامع بينهما هو لين العريكة وانحطاط الجانب.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِى أُمِّ الكِتابِ﴾[٣].

وهو أفصح من أنْ يقال في أصل الكتاب.

وقال النبيّ ﷺ في مرضه الذي ارتحل فيه: «أَغْبَطَتْ عَلَيّ الحُمَّى»[٤].

استعير إغباط الرحل على ظهر البـعير لدوام الحـمّى بـجامع التـأثير الشـديد، وإحداث الضرر.

وقال ﷺ: «كُلُّ عَيْنٍ زَانِيةٌ»[٥].

شبّه طموح النظرة وعملها في القلب ومراودة النـفس بـالزنا بـجامع التـحريم الشديد في كلٍّ.

وقال ﷺ وقد طلعت بين أصابعه بثرة فوضع يده عليها:

«اللهُمَّ مُطْفِئَ الكبيرِ، ومُكَبِّر الصَّغيرِ؛ أطْفِئْها عَنِّي بِرَحْمَتِكَ»[٦].

استعار النار للبثرة بجامع الإيلام على سبيل الاستعارة المكنيّة.

وشبّه شفاء البثرة وإذهابها بإطفاء النار بجامع اذهاب الأثر، وإبعاد الألم في كلٍّ، على سبيل الاستعارة التبعيّة.

وقال الإمام عليّ عليه السلام: «وأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمّداً عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ، أَرْسَلَهُ وأَعْـلاَمُ الهُـدَى

---

١. الإتقان، ج ٣، ص ١٥١؛ نهاية الإيجاز، ص٢٦٦.

٢. الإسراء: ٢٤.

٣. الزخرف: ٤.

٤. غريب الحديث، ج ١، ص١٥٧؛ المجازات النبوية، ص٢٧٨. الإغباط في الأصل: وضع الغبيط على الجـمل، ثمّ قالوا: أغْبَطت الرجل على البعير، ثمّ استعاروه فقالوا: اغبطت عليه الحمّى.

٥. سنن الترمذي، ح ٢٧٨٧؛ سنن أبي داود، ح ٤١٧٤ و٤١٧٥؛ سنن النسائي، ج٨، ص١٥٣؛ المجازات النبوية، ص ٨٠.

٦. رواه احمد في المسند، ج ٦، ص ٣٧٠؛ كنزل العمال، ج ٧، ص ٣٩٣، رقم ١٩٤٥٦؛ المجازات النبوية، ص ٣٩٠.

دَارِسَةٌ، وَمَنَاهِجُ الدِّيْنِ طَامِسَةٌ؛ فَصَدَعَ بالحَقِّ، وَنَصَحَ لِلْخَلْقِ»[١].

استعار للأعلام التي بها يهتدى في الطرق للأنبياء والمرسلين وأولياء الدين بجامع الهداية.

وكذلك استعير الصدع للبيان الواضح والتبليغ الكامل بجامع التأثّر. وهذه الاستعاره الأخيرة من باب استعارة محسوس لمعقول. والجامع عقلي.

قال‌عليه السلام: «اِحْتَجُّوا بالشَّجَرَةِ، وأَضاعُوا الثَّمَرَةَ»[٢].

استعار لفظ الثمرة لنفسه الشريفة باعتبار مزيد اختصاص له‌عليه السلام، بالنبيّ‌صلى الله عليه وآله كاختصاص الثمر بالشجر. والاختصاص معنى معقول.

وقال‌عليه السلام يصف النبيّ‌صلى الله عليه وآله «قَدْ صُرِفَتْ نَحْوَهُ أَفْئِدَةُ الأَبْرَارِ»[٣].

شبّه الافئدة بالنوق بيد أصحابها يتصرّفون بأزمتها كيفما شاؤوا بجامع الانقياد على سبيل المكنيّة.

وقال‌عليه السلام يصف النبيّ‌صلى الله عليه وآله أيضاً: «أضاءَتْ بِهِ الْبِلَادُ بَعْدَ الضَّلَالَةِ المُظْلِمَةِ، والجَهَالَةِ الْغَالِبَةِ، وَالجَفْوَةِ الجَافِيَةِ»[٤].

شبّه الرسول‌صلى الله عليه وآله بمصباح منير بجامع أن كلّاً منهما يُظهِر المخفيَّ على سبيل الاستعارة المكنيّة.

وقول المتنبّي:

فإنْ يَكُ سَيْفُ دَوْلَةٍ غَيْرِ قَيْسٍ ... فَمِنْهُ جُلُودُ قَيْسٍ والثِّيابُ
وَتَحْتَ رَبَابِهِ نَبَتُوا وأَثُّوا ... وَفِي أَيَّامِهِ كَثُرُوا وطَابُوا

فهو يقول: إن كان سيف الدولة لغير دولتهم فهو وليّ نعمتهم؛ لأنّ جلودهم نبتت من إنعامه، واكتست من خلعه عليهم، فقد نشأوا وتربوا في نعمته وإحسانه كالنبت؛ لأنّه يأتلف وينبت بالإحسان. والشاهد هنا استعارته النبات لمن أحسن إليهم سيف الدولة، وكلاهما حسّيّان، ولكن الجامع هنا عقلي وهو احتياج كلّ منهما إلىٰ

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٩٥.
٢. المصدر، الخطبة ٦٧.
٣. المصدر، الخطبة ٩٦.
٤. المصدر، الخطبة ١٥١.

ماينمّيه ويقوّيه.

وقال الشاعر:

لنا جُلَسَاءُ لا نَـمَلُّ حَـدِيثَهُمْ أَلِبَّاءُ مأْمُونُون غَـيْباً وَمَشْـهَدا

استعير الجلساء للكتب بجامع الاستفادة في كلٍّ[١].

٣. استعارة معقول لمعقول والجامع عقلي:

كقوله تعالى: ﴿مَنْ بَعَثَنا مِنْ مَرْقَدِنا﴾[٢].

استعير الرقاد وهو النوم المراد به المصدر أعني «الرقاد» فيكون معقولاً والمستعار به هو للموت والجامع عدم ظهور الفعل والجميع عقلي.

وقوله تعالى: ﴿تَكادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلغَيْظِ﴾[٣].

استعير الغيظ للحالة المتوهّمة للنار والجامع إرادة الانتقام من العصاة[٤].

وقوله تعالى: ﴿وَلَمّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الغَضَبُ﴾[٥].

---

١. وفي «لا نملُّ حديثهم» و«الياء مأمونون غيباً ومشهداً» ترشيح.

٢. يس: ٥٢. إعلم أنّ المرقد ـ في الآية ـ يحتمل أنْ يكون مصدراً ميمياً للرقاد، ويحتمل أن يكون اسم مكان، أي مكان الرقاد. فإنْ أريد الأوّل، فلاشكّ أنّ المستعار منه هو الرقاد، وتكون الاستعارة تصريحيّة أصليّة، وإنْ أريد الثاني فيكون المستعار تبعيّة. فيشبه الموت بالرقاد، ويقدر استعارة اسم الرقاد للموت، ويشتقّ من الرقاد مرقد، بمعنىٰ محلّ الموت، أي المحلّ الذي يتقرّر فيه دوام معنىٰ الموت، وهو القبر فعليه تكون استعارة محسوس لمحسوس بجامع عقلي. فتحصّل ممّا ذكر أنّ المستعار منه الرقاد، والمستعار له الموت علىٰ كلّ من الاحتمالين؛ إلّا أنّه علىٰ الأوّل المستعار منه الرقاد، والمستعار له الموت أصالة، وكذا علىٰ الثاني باعتبار الأصل. وأمّا باعتبار التبعيّة، فالمستعار منه محلّ الرقاد، والمستعار له القبر الذي هو المكان الذي يتقرّر فيه دوام معنىٰ الموت. والجامع بين الموت والنوم هو البعث؛ لأنّه موضوع للقدر المشترك بين الإيقاظ والنشر بعد الموت.
وذكر في الفوائد أنّ الجامع عدم ظهور الأفعال [الاختيارية]. وقال في الطراز هو سكوت الأطراف، وبطلان الحركة. وقرينة الاستعارة أنّ هذا الكلام كلام الموتىٰ، مع قوله: ﴿هذا ما وَعَدَ الرَّحْمنُ وَصَدَقَ المُرْسَلونَ﴾ [يس: ٥٢].

٣. الملك: ٢٣.

٤. اعتبرها صاحب الطراز ج ١، ص٢٤٦ استعارة المعقول للمحسوس؛ إذ قال: «التميّز من الغيظ استعارة استعير للنار، والجامع بينهما شدّة التلهّب والاضطراب» وقال في مكان آخر فيه (ج ٣، ص٢٣٧) التميّز هاهنا شدّة الغضب. فالمستعار منه هو حالة الإنسان عند غضبه، استعيرت النار عند شدّة تلهّبها، والجامع بينهما هو الحالة المتوهّمة عند شدة الغيظ، فهو مستعار للنار.

٥. الأعراف: ١٥٤.

المستعار منه إمساك اللسان عن الكلام. والمستعار له تفاوت الغضب عند اشتداده إلى السكون. والجامع الإمساك.

وقال النبي ﷺ: «مَنْ عَدّ غَداً مِنْ أَجَلِهِ فَقَدْ أَساءَ صُحْبَةَ الموتِ»[١].

استعيرت الصحبة لدنوّ الموت من الإنسان جدّاً بجامع القرب والملازمة في كلٍّ.

وقال ﷺ: «تَنامُ عَيْناي ولا يَنامُ قلبي»[٢].

شبّه عدم تأثّره ﷺ بالنوم، كما يتأثّر غيره بعدم النوم، والجامع اليقظة في كلٍّ.

وقال ﷺ: «خَيْرُ النَّاسِ في آخِرِ الزَّمَانِ الرَّجُلُ النُّوَمَةُ»[٣].

استعير النوم لخمول الذكر بجامع عدم الأثر في كلٍّ.

وقال ﷺ: «اسْتَعِيذُوا باللهِ مِنْ طَمَعٍ يَهْوِي إلى طَبعٍ»[٤].

استعيرت الهداية لتوصيل الطمع إلى الطبع بجامع الإيصال في كلّ.

وقال الإمام عليّ عليه السلام: «وإنَّ الكِتابَ لَمَعي مَا فَارَقْتُهُ مُذْ صَحِبْتُهُ»[٥].

شبّه ارتباط الإمام بالقرآن بالصحبة بجامع القرب والملازمة في كلٍّ.

وقال عليه السلام: «فَأَفِقْ أَيُّها السَّامِعُ مِنْ سَكْرَتِك وَاسْتَيْقظْ مِنْ غَفْلَتِكَ»[٦].

استعيرت السكرة للغشيان التي تدلّ على الإنسان الميّت بجامع عدم الصحو.

واستعير النوم للغفله بجامع عدم الالتفات.

قال ابن المعتزّ:

جُمِعَ الحقُّ لنا في إمَامٍ ... قتَلَ البُخْلَ وأَحْيَا السَّمَاحَا[٧]

---

١. انظر: الفتح الكبير، ج ٣، ص ٢١٢. نقلاً عن البيهقي في شعب الايمان. المجازات النبوية، ص ١٩٥.

٢. رواه البيهقي في السنن الكبرى، ج ١، ص ١٢١ وانظر: الفتح الكبير، ج ٢، ص ٣٨؛ كنز العمال، ج ١١، ص ٣١٩٠٠؛ المجازات النبوية، ص ١٦٨.

٣. انظر: غريب الحديث، ج ٣، ص ٤٦٣ وجعله فيه من أحاديث الإمام عليّ عليه السلام وفي المجازات النبوية، ص ٢٨٠ جعله عن النبي ﷺ.

٤. مسند أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ٢٣٢ و٢٤٧؛ انظر: كنز العمال، ج ٣، ص ٧٥٧٧؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣، ص ١٢٢؛ المجازات النبوية، ص ٢٢٧.

٥. نهج البلاغة، الخطبة ١٢٢.

٦. نهج البلاغة، الخطبة ١٥٣.

٧. ديوانه، ج ١، ص ٤٦٨؛ المصباح، ص ١٧٩؛ الإيضاح، ص ٢٢٧؛ الطراز، ج ١، ص ٢٣٨؛ المفتاح، ص ٤٩٢.

استعير القتل لتجنّب كلّ مظاهر البخل بجامع الزوال في كلٍّ.

واستعير الإحياء لتجديد ما اندثر من الكرم بجامع الإيجاد بعد العدم في كلٍّ.

وقال عمرو بن كلثوم:

أَلا أَبْلِغِ النُّـعْمانَ عـنّي رِسـالَةً فَمَجْدُكَ حَوْلِيٌّ وَلَـوْمُكَ قـارِحُ

يقول: إنّ مجده حادث، وأنّ لؤمه قديم، أي: أنّ مجده عارض ولكنّه أصيل في اللؤم، والحوليُّ مامرّ عليه حول، أي عام.

فالمستعار وهو «الحول»، والمستعار له هو حدوث المجد، وكلاهما معقولان[1].

٤. استعارة محسوس لمعقول والجامع عقلي (دائماً)،

نحو قوله تعالى: ﴿فَهُوَ عَلىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾[2].

فإنَّ المستعار منه الضياء وهو حسّي. والمستعار له الهدىٰ، والجامع الهداية. وهما عقليّان.

وقوله تعالى: ﴿فَنَبَذُوهُ وَراءَ ظُهُورِهِمْ﴾[3].

استعير النبذ وهو إلقاء الشيء باليد للأمر المتناسي حالهُ، والجامع عدم العناية فيهما[4] وقيل: الجامع بينها، اشتراكهما في الزوال عن التحفّظ واليقظة.

وقوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلى الباطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾[5].

إنّ القذف والدمغ أمران حسّيّان استعيرا للحقّ والباطل، والجامع هو الإعدام والذهاب[6].

---

١. البديع (لابن المعتز)، ص ٣١؛ الصناعتين، ص ٢٨٤. حولي: أتىٰ عليه حول (أي عام واحد)، والقارح من ذي الحافر بمنزلة البازل من البعير ولا يبزل البعير إلا إذا طعن في التاسعة.

٢. الزمر: ٢٢.

٣. آل عمران: ١٨٧.

٤. حقيقة النبذ إنّما يكون مستعملاً في طرح الشيء وإلقائه من أعلىٰ إلى أسفل، ثمّ استعمل مجازاً علىٰ جهة الاستعارة في إلقاء ما حملوه من التكاليف عن أنفسهم بترك الامتثال، وهي من الاستعارات الرائقة.

٥. الأنبياء: ١٨.

٦. الإتقان، ج ٣، ص ١٥١؛ نهاية الإيجاز، ص ٢٦٧.

وقوله تعالى: ﴿وَما نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَيُجادِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِالباطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ ٱلحَقَّ﴾[1].

أصل «الإدحاض» إزلاق القدم وإزالتها عن مواطنها استعير من زلل القدم المحسوس لإزالة الحقّ المعقول، والجامع هو مطلق الزوال.

قوله تعالى: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾[2].

أصل الزلزلة التحريك بالعنف والشدّة وقد استعيرت هنا للفشل والاضطراب في الأحوال، ولشدّة ما نالهم من العذاب. والجامع بينهما هو تغيير الأحوال.

وقوله تعالى: ﴿مَسَّتْهُمُ ٱلبَأْساءُ وَالضَّرّاءُ﴾[3].

أصل الالتماس إنّما يكون في الأجسام. فاستعير لمقاساة الشدّة، فالمستعار منه حسيٌّ. والمستعار له عقلي، والوجه اللحوق وهو عقلي.

قال ﷺ وقد سمع أُناساً من الصحابة يتذاكرونَ القضاء والقدر: «إنّكم قَدْ أخَذْتُم في شِعْبَين بَعِيدَي الغَوْرِ»[4].

شبّه القضاء والقدر بطريقين إذا حفر فيهما لاستخراج الماء ـ مثلاً ـ احتاج ذلك جهداً شديداً بجامع بعد الغاية في كلٍّ، والجهد في الوصول إليها.

وقال ﷺ لرجل أقبل إليه ممن يُتّهم في دينه: «أَرَى عَلَيْهِ سُفْعَةً مِنَ الشَّيْطانِ»[5].

استعيرت السُّفْعة وهو الشحوب المظلم في الوجه بما في عقيدته من التغيّر بجامع السواد.

وقال ﷺ: «كلّكُم بنو آدَمَ، طَفُّ الصَّاعِ لم تَمْلؤُوْهُ، وَلَيْسَ لأَحَدٍ عَلَى أَحَدٍ فضلٌ إلّا بالتَّقْوَى»[6].

١. الكهف: ٥٦.

٢و٣. البقرة: ٢١٤.

٤. أُنظر النهاية واللسان والتاج (غور)؛ وكنز العمال، ج ١، ص٥٩٩ و١٥٨٩؛ والمجازات النبوية، ص ٢٩٠. الشعب: الطريق بين الجبلين. الغور: قعر كل شيء وأسفله وعمقه.

٥. الحديث في غريب الحديث، ج ٣، ص ١٩٠ وج ٤، ص١٠٦؛ النهاية والفائق واللسان والتاج «سفع»؛ المجازات النبوية، ص٢٩٤.

٦. الحديث في المسند، ج ٤، ص١٤٥ و١٥٨؛ غريب الحديث، ج ٣، ص١٠٦؛ والفائق والنهاية «طفف»؛ والمجازات النبوية، ص٢٦٣.

أستعير طفّ المكيال (وهو ما ملأ حافّته وجوانبه) بعدم الكمال الخلقي والديني بجامع عدم الوصول إلى الغاية في كلٍّ.

وقال ﷺ، وقد ذكر عنده رجال من أصحابه يجتهدون في العبادة اجتهاداً شديداً: «تلك ضَرَاوَةُ الإسْلام، ولِكُلِّ شيء ضَرَاوَةٌ وشِرَّةٌ، ولِكلِّ شِرَّةٍ فَتْرةٌ، فَمَنْ كانت فتْرَتُهُ إلى الكتاب والسُّنَّة فسالم مَا هُو..»[1].

استعار الضراوة في المآكل والمشارب للمواظبة على الطاعة وشدّة الاجتهاد في العبادة والإفراط في الميل إليهما بجامع محاولة الوصول إليها مهما كان المانع.

وقول الإمام عليّ عليه السلام: «والصّبْرُ مِنْها علىٰ أرْبَعِ شُعَبٍ: علىٰ الشوقِ، والشَّفَقِ والزُّهْد، والتَّرَقُّبِ واليَقينُ مِنْها علىٰ أَرْبَعِ شُعَبٍ: علىٰ تَبْصِرةِ الفِطْنَةِ، وتأوُّلِ الحِكْمَةِ، وَمَوْعِظَةِ العِبْرَةِ، وسُنَّةِ الأوّلينَ...»[2].

فالمستعار وهي الشعبة محسوسة، والمستعار له خصال الصبر واليقين وهي معقولة. ومنه قول الخنساء ترثي أخاها صخراً:

فَقَدْ خلّىٰ أبو أَوْفىٰ خِلالاً ... عليَّ فكُلّها دَخَلَتْ شعابي

فالمستعار هو شعاب الشعرة وهي محسوسة، والمستعار له جوانب النفس، وهي معقولة.

٥. استعارة معقول لمحسوس والجامع عقليّ:

كقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الماءُ حَمَلْناكُمْ فِي ٱلجارِيَـةِ﴾[3].

المستعار منه التكبّر والعلوّ وهو عقليّ. والمستعار له كثرة الماء وهو حسّيّ. والجامع الاستعلاء المفرط، أو الخروج عن حدّ الاعتدال[4].

---

١. رواه أحمد في المسند، ج ٢، ص ١٦٥؛ انظر: المجازات النبوية، ص٣٧٧.
٢. نهج البلاغة، قصار الحكم ٣١.
٣. الحاقة: ١١.
٤. أي لمّا كثر حملناكم، أي حملنا آباءكم وأنتم في ظهورهم. أو المراد حملناكم وأنتم في ظهور آبائكم في السفينة الجارية علىٰ وجه الماء. فشبّه كثرة الماء بالتكبّر عنه بالطغيان علىٰ سبيل الاستعارة التبعيّة.

وقوله تعالى: ﴿بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عاتِيَةٍ﴾[١].

فالعُتوّ مستعار من التكبّر والشموخ وهو من الأمور المعقولة، والمستعار له هو الريح «محسوس»، والجامع بينهما هو الإضرار البليغ عن حدّ العادة.

وقوله تعالى: ﴿حَتّىٰ تَضَعَ ٱلحَرْبُ أَوْزارَها﴾[٢].

فالوضع والوزر معنيان معقولان استعيرا للحرب وهي محسوسة.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيءٍ إِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ﴾[٣].

المستعار منه الاقتدار على إيجاد مايشاء، وهو عقليّ.

والمستعار له الخزائن وهي ما تحفظ فيها الأشياء.

والجامع القدرة الشاملة والإرادة الكاملة على إيجاد وتكوين كلّ شيء.

وقال النبيّ ﷺ: «اللّهُمَّ إنّا نَعُوذُ بِكَ مِنَ الأَبْهَمَينِ»[٤].

المستعار منه السيل والحريق، والمستعار له الأبهمان، أي الشيئان المبهمان اللذان ليس لهما مكان يفتحان منه، ولا مدخل يدخل إليهما به بجامع عدم فائدة المحاولة فيهما.

وقال ﷺ: «خَيْرُ المالِ عَيْنٌ سَاهِرةٌ لعَيْن نائِمةٌ»[٥].

استعير السهر لدوام جريان الماء، وعدم انقطاعه بجامع عدم الانقطاع في كلٍّ.

وقال ﷺ لعبد الله بن عمرو بن العاص وقد ذكر قيامَ وصيامَ النهار: «إِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذلك هَجَمَتْ عَيْناك وَنَفِهَتْ نَفسُك»[٦].

استعار الهجوم بغتة أي فجأة لغؤور العين ودخولها في محجرها بجامع حدوث

---

١. الحاقّة: ٦.

٢. محمّد: ٤.

٣. الحجرات: ٢١.

٤. غريب الحديث، ج ٣، ص ١٩؛ الفائق والنهاية واللسان والتاج «بهم».

٥. المراد بذلك عين الماء الجارية التي لا ينقطع جريها ليلاً؛ كما لا ينقطع نهاراً. فسمّاها ساهرة لهذا المعنى؛ لأنّها في ليلها دائبة وعين صاحبها نائمة. انظر: الحديث في الفائق والنهاية والتاج «سهر».

٦. رواه البخاري، ج ٤، ص ١٩١؛ ومسلم، برقم ١١٥٩؛ والنسائي، ج ٤، ص ٢٠٩ و٢١٥؛ المجازات النبوية، ص ١٠٠. هجوم العين: غورها ودخولها في مكانها من الضعف. نفهت نفسك: إذا أعيت وسئمت وكلّت.

الشيء قبل إدراكه في كلّ.

وقال ﷺ وقد سئل عن ليلة القدر: «هِيَ لَيْلَةٌ إِضْحِيانَةٌ كأنَّ قَمَراً يَفْضَحُها»[١].

شبّه إذهاب الظلمة وإضاءة الليلة بالفضح وهو كشف الستر عن شيء، ولمّا كان كشف الستر عن شيء يستلزم إزالته، شبّه كشف الظلمة وإزالتها بالفضح بجامع الإزالة في كلٍّ.

وقال الإمام عليّ عليه السلام في وصف دحو الأرض على الماء:

«وَسَكَنَتِ الأَرْضُ مَدْحُوَّةً في لُجَّةِ تَيَّارِهِ. وَرَدَّتْ مِنْ نَخْوَةِ بَأْوِهِ وَاعْتِلائِهِ، وَشُمُوخِ أَنْفِهِ، وَسُمُوِّ غُلَوَائِهِ»[٢].

استعار نخوة بأو الماء وشموخ أنفه لكثرة تلاطمه وتراكم أمواجه. والمستعار منه الافتخار والتكبّر والترفّع وهو عقليّ. والجامع الاستعلاء المفرط.

وقال الشاعر:

والموتُ يَخْطُرُ في الجُمُوعِ وَحَوْلَهُ ... أَجْنادُهُ مِنْ أَنْصُلٍ وعَوَالي

شبّه الموت بقائد بجامع التغلّب على الغير وهو عقلي أيضاً.

٦. استعارة محسوس لمحسوس والجامع بعضه حسيّ وبعضه عقليّ:

نحو قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾[٣].

فإنّ الجامع فيه اعتراض الحجاب وهو حسّي ومنع الطالب وهو عقليّ.

وقال النبيّ ﷺ لحادي مَطِيّه: «يا أَنجَشَةُ رِفْقاً بالقوارير».

استعار القوارير للنساء بجامع الرقّة اللطيفة والقوّة الحصيفة[٤].

وقال النبيّ ﷺ: «لا تَرفَعْ عَصاك عَنْ أَهْلِكَ»[٥].

---

١. انظر: المجازات النبوية، ص١٣٩. ليلة إضحيانة: ليلة مُضِيئة.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ٩١. مَدْحُوّة: مبسوطة. البَأْوُ: الكبر والزهو.

٣. النور: ٣٣.

٤. رواه البخاري، ج١٠، ص٤٥٦؛ ومسلم برقم ٢٣٢٣؛ وأحمد في مسنده، ج٣، ص١٠٧ و١١٧؛ المجازات النبوية، ص٢٣. والحصيفة: المحكمة.

٥. غريب الحديث (للهروي)، ج١، ص٣٤٤؛ والفائق في غريب الحديث «عصا»؛ المجازات النبوية، ص٢٨٢.

شبّه استدامة تقويم الأهل باستدامة العصا بجامع الإخافة، والحمل على السير المستقيم في كلٍّ. واشتقّ من رفع العصا بمعنى استدامة التقويم «لا ترفع» بمعنى لا تترك أو استدم على طريق الاستعارة التبعيّة.

خلاف الرازي والسكّاكي مع القزويني

وكان الرازي والسكّاكي قد قسّماها إلى «استعارة اسم المحسوس للمحسوس» بسبب المشاركة في وصف محسوس و «استعارة المحسوس لمحسوس» لشبه عقلي و «استعارة المحسوس للمعقول» و «استعارة المعقول للمعقول» و «استعارة المعقول للمحسوس»[١].

وأخذ القزويني هذا التقسيم وأضاف إليه قسماً سادساً وهو «إستعارة محسوس لمحسوس بما بعضه حسيّ وبعضه عقليّ». ولعلّ الرجلين أهملاه لندرته؛ ولأنّ معظم الاستعارات المعروفة من الخمس الأُولىٰ. وهذا ما صرّح به التفتازاني بقوله: «وقد أهمل صاحب المفتاح هذا القسم لندرة وقوعه؛ ولأنّه في الحقيقة أستعارتان؛ فإنَّ الجامع في إحداهما حسيّ، وفي الأخرى عقلي فيدخل فيما تقدّم، ولايكون نوعاً آخراً»[٢].

وللسبكي كلام قريب من هذا وإنْ اختلف عنه بعض الاختلاف.

ويمتاز القزويني عن الرازي والسكّاكي في أنّه لم يكْتفِ بالنقل وإنّما حكّم ذوقه وعقله في كثير من الأمثلة. ومن أمثلة نقده ما قاله في قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْباً﴾[٣]. فقد جعله الرازي والسكّاكي من استعارة محسوس لمحسوس بوجه حسيّ ورأى القزويني أنّها ليست من هذا النوع، يقول: «وأمّا قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْباً﴾ فليس ممّا نحن فيه وإنْ عُدّ منه؛ لأنّ فيه تشبيهين: تشبيه الشيب بشواظ النار

---

١. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص ٩٩؛ مفتاح العلوم، ص١٨٣–١٨٤.
٢. المطوّل، ص ٣٧٠.
٣. مريم: ٤.

في بياضه وإنارته وتشبيه انتشاره في الشعر باشتعالها في سرعة الانبساط مع تعذّر تلافيه. والأوّل استعارة بالكناية، والجامع في الثاني عقلي. وكلامنا في غيرهما»[١].

ومن أمثلة ذلك ما ذكره في استعارة محسوس لمحسوس بوجه عقلي فقد جعل السكّاكي منه قوله تعالى: ﴿إِذا أَرْسَلْنا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ﴾[٢].

وقال: «فالمستعار له الريح. والمستعار منه المرء. والجامع المنع من ظهور النتيجة والأثر. فالطرفان حسّيّان، ووجه الشبه عقليّ».

وردّ عليه قائلاً: «وفيه نظر؛ لأنّ العقم صفة للمرأة لا اسماً لها؛ وكذلك جعلت صفة للريح لا اسماً. والحقّ أَنَّ المستعار منه ما في المرأة من الصفة التي تمنع من الحمل؛ والمستعار له ما في الريح من الصفة التي تمنع من إنشاء مطر وتلقيح شجر، والجامع لهما ما ذكر».

وكذلك مثّل السكّاكي في استعارة المعقول لمعقول والجامع عقليّ قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنا إِلىٰ ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ﴾[٣].

فجعل المستعار منه القدوم والمستعار له الأخذ في الجزاء بعد الإمهال، والجامع وقوع المدّة في البين.

وردّ عليه السبكي قائلاً: «وفيه نظر؛ لأنّ قدوم المسافر حسّي، وكون قدومه بعد مدّة لا ينفي أن يكون حسّيّاً بقيد عقلي».

❊ ❊ ❊

---

١. شروح التلخيص، ج ٤، ص٩٣.
٢. الذاريات: ٤١.
٣. الفرقان: ٢٣.

القسم السادس

الاستعارة التمثيليّة

الاستعارة من جهة الإفراد والتركيب

١. الاستعارة المفردة: وهي ما كان المستعار فيها لفظاً مفرداً، كما هي الحال في الاستعارة التصريحيّة والمكنيّة، فهي تجري على المشبّه والمشبّه به مفردين مع كون الوجه مفرداً.

٢. الاستعارة التمثيليّة أو المركّبة: وهي الاستعارة التي يكون المستعار فيها مركّباً. والاستعارة التمثيليّة لا تجري إلّا على التشبيه التمثيلي[١] بشرط كونه مركّباً في طرفيه، كما أنّه لابدّ من كون وجه الشبه مركّباً.

أمّا إذا كان طرفاه مفردين، فلا يجوز كونها تمثيليّة حتى ولو كان الوجه منتزعاً من متعدّد؛ لأنّه لا يبقى في الاستعارة غير لفظ المستعار وهو مفرد فيختلط بالاستعارة المفردة.

والاستعارة التمثيليّة تسمّى في بعض الأحيان تمثيلا مطلقاً، أو تمثيلاً على سبيل الاستعارة. وتمتاز عن التشبيه بأنّ الاصطلاح جار على أنّ التمثيل إذا أطلق انصرف للاستعارة، وإذا أريد التشبيه قيل تشبيه تمثيلي أو تشبيه تمثيل.

وإذا اشتهرت الاستعارة التمثيليّة وكثر استعمالها سمّيت مثلاً، ولا يغيّر مطلقاً محافظة على الاستعارة، فيخاطب به المفرد والمذكّر و فروعهما بطريقة واحدة، كما سيأتي مفصّلاً.

---

١. تشبيه التمثيل عبارة عن التشبيه الذي وجهه منتزع من أمور متعدّدة، سواء كان الطرفان مركّبين أو مفردين.

الاستعارة التمثيليّة

هو تركيب استعمل في غير ما وضع له؛ لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وذلك بأن تُشبّه إحدى صورتين منتزعتين من أمرين، أو أمر واحد بـ«أُخرى» ثمّ تُدخل المشبّه في صورة المشبّه به مبالغةً في التشبيه.

سمّيت تمثيليّة مع أنّ التمثيل عامّ في كلّ استعارة للإشارة إلى عظم شأنها، كأنّ غيرها ليس فيه تمثيل أصلاً؛ إذ الاستعارة التمثيليّة مبنيّة على تشبيه التمثيل. ووجه الشبه فيه هيئة منتزعة من متعدّد. لهذا كانت أدقّ أنواع التشبيه، وكانت الاستعارة المبنيّة عليه من أبلغ أنواع الاستعارات، ولذلك كان كلّ من تشبيه التمثيل والاستعارة التمثيليّة غرضاً للبلغاء.

قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾[1].

شبّه حال من يعبد الله تعالى ـ حال كونه على قلق في دينه من غير ثبات والطمأنينة ـ بحال من يكون على طرف من العسكر ـ ونحوه ـ، فإن أحسّ بظفر وغنيمة قرّ و اطمأنّ و إلّا فرّ بجامع الشكّ و التردّد. ثمّ استعير التركيب الدالّ على المشبّه به للتركيب الدالّ على المشبّه على سبيل الاستعارة التمثيليّة. أى أنّه ليكاد يتخيّل الاضطراب الحسّي في وقفتهم، وهم يتأرجحون بين الثبات والانقلاب. وإنّ هذه الصورة لترسم حالة التزعزع بأوضح ممّا يؤدّيه وصف التزعزع؛ لأنّها تنطبع في الحسّ وتتّصل منه بالنفس.

وقال تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيانَهُمْ مِنَ ٱلْقَواعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتاهُم ٱلعَذابُ مِنْ حَيْثُ لا يَشْعُرُونَ﴾[2].

شبّهت حال أولئك الماكرين ـ في تسويتهم المكائد للإيقاع بالرسل عليهم السلام، وفي

١. الحج: ١١. أنظر: الكشاف، ج ٣، ص١٤٩؛ مجمع البيان، ج ٤، ص ٧٣؛ في ظلال القرآن، ج ٤، ص٢٤١٤؛ التصوير الفني في القرآن، ص ٤٠. الحرف: الطرف أو الجانب.

٢. النحل: ٢٦.

إبطاله تعالى لتلك الحيل، وجعله إيّاها أسباباً لهلاكهم ـ بحال قوم بنوا بنياناً، وعمّروه بالأساطين، فأتى الهلاك من قبل أساطينه بأن ضعضعت فسقط عليهم السقف فهلكوا بجامع أنّ ما عدّوه سبباً لبقائهم عاد سبباً لاستئصالهم وفنائهم. فاستعيرت الهيئة الدالّة على المشبّه به للهيئة الدالّة على المشبّه على سبيل الاستعارة التمثيليّة[١].

وقال تعالى: ﴿وَهُوَ القاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ﴾[٢].

صوّر قهره سبحانه وتعالى ـ وعلوّه عزّ شأنه ـ، بالعلوّ الحسّي فعبّر عنه بالفوقيّة ـ وهو الاستعلاء عليهم ـ فهم تحت تسخيره وتذليله بما علاهم به من الاقتدار الذي لا ينفكّ منه أحد، والذي يدلّ على كمال غلبته وقدرته على سبيل الاستعارة التمثيليّة[٣].

وقال تعالى: ﴿وَقُلِ الحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنّا أَعْتَدْنا لِلظّالِمِينَ ناراً أَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغاثُوا بِماءٍ كَالمُهْلِ يَشْوِي ٱلوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرابُ وَساءَتْ مُرْتَفَقاً﴾[٤].

الأمر بالكفر غير مراد. فهو استعارة تمثيليّة للخذلان والتخلية بتشبيه حال من هو كذلك بحال المأمور بالمخالفة بجامع عدم المبالاة والاعتناء به فيهما.

وفيه تهديد وإظهار للاستغناء عن متابعتهم، وعدم الاهتمام بهم وبإيمانهم وجوداً وعدماً. وهذا ردّ عليهم في دعوتهم للرسولﷺ إلى طرد الفقراء المؤمنين ليجالسوه و يتّبعوه. فقيل لهم: إيمانكم إنّما يعود نفعه عليكم فلا نبالي به حتّى نطردهم لذلك

---

١. انظر: حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، ج ٥، ص٣٥٦. وقال الطبرسي: «هذا مثل ضربه سبحانه لاستئصالهم ولا قاعدة هناك ولا سقف. والمعنىٰ: فأتىٰ الله مكرهم من أصله، أي عاد ضرر المكر عليهم». وأضاف الطبرسي قوله: «وهذا الوجه أليق بكلام العرب» [مجمع البيان، ج ٣، ص٣٥٧]، ونحو الآية: قولهم في المثل: من حفر لأخيه جبّاً وقع فيه منكبّاً.

٢. الأنعام: ١٧.

٣. في الكشاف: «فوق عباده» تصوير القهر والعلوّ والغلبة والقدرة (ج ١، ص ١٠). أنظر كذلك: مجمع البيان، ج ٢، ص ٢٨١؛ أبو السعود، ج ٣، ص١١٧؛ روح المعاني، ج ٧، ص١١٤.
ويحتمل أن الاستعارة في الظرف؛ بأن شبه الغلبة، بمكان محسوس. وقيل أنه كناية عن القهر والعلو، بالغلبة والقدرة. وهما متعلقان بالقهر والعلو عن طريق اللف والنشر. انظر الشهاب، ج ٤، ص٣٥.

٤. الكهف: ٢٩.

بعدما تبيّن الحقّ وظهر[١].

وقال تعالى: ﴿فَتَقَبَّلَها رَبُّها بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَها نَباتاً حَسَناً﴾[٢].

شبّه حاله في حسن تربيتها ـ إذ أعاذها من الشيطان الرجيم من أوّل الولادة إلى خاتمة الحياة، ورعايتها بما ينفعها فيما يصلح في جميع الأوقات، كالصلاح والسداد والعفّة والطاعة، بحال الزارع مع زرعه؛ فإنّه لا يزال يتعهّد زرعه ويسقيه ويحميه من الآفات.

فأطلق التركيب الدالّ على المشبّه به علىٰ سبيل الاستعارة التمثيليّة[٣].

وقال النبيّ ﷺ: «لا تَمْشُوا على أعقابِكُمُ القَهْقَري»[٤].

شبّه حال الراجع عن دين الإسلام العائد إلى الكفر بحال الراجع عن وجهته، دائراً على عقبه، عائداً إلى الخلف علىٰ سبيل الاستعارة التمثيليّة بجامع مخالفة القصد الذي سبق أن أعدّه.

لقد عرض شناعة ذلك الفعل في صورة حسّيّة تقع أمام البصر بصورة المتخاذل الضعيف إيمانه في أسوأ حال؛ فتمثّلت رؤيته في وضوح.

وقال ﷺ: «إنَّ قوماً يُضفِزون الإسلامَ ثمّ يَلْفِظُونَهُ»[٥].

شبّه حال بعض الناس الذين يلقنون تعاليم الإسلام وأحكام القرآن، ثمّ يتناسونه بهيئة الدابّة التي يوضع العلف في فمها ثمّ تلفظه بجامع محاولة الشيء، وعدم قبوله على سبيل الاستعاره التمثيليّة.

وقال ﷺ: «إذا قامَ أحَدُكم إلى الصَّلاةِ استقبلتهُ الرَّحْمةُ، فلا يَمْسَحِ الحصاةَ

---

١. قال الشاعر كثيّر عزّة:

أسِيئي بِنَا أوْ أحسِنِي لا مَلُومَةٌ ... لَدَيْنَا ولَا مَقْلِيَّةٌ إنْ تَقَلَّتِ

٢. آل عمران: ٣٧.

٣. ويجوز أن يكون مجازاً مرسلاً بعلاقة اللزوم. فإنّ الزارع يتعهّد زرعه، ويسقيه عند الاحتياج، ويحميه عن الآفات، ويقلع ما يخنقه من النبات. انظر: حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، ج ٣، ص ٢٣؛ حاشية الشيخ زادة، ج ١، ص ٦٢٢؛ روح المعاني، ج ٣، ص ١٣٩.

٤. رواه أحمد في المسند، ج ٣، ص ١٨ و ٣٩ و ٣٥٤؛ انظر: المجازات النبوية، ص ١٥٤.

٥. انظر المجازات النبوية، ص ٨٧؛ وانظر: الفائق والنهاية واللسان والتاج «ضفز» الضَّفْز (بالزاي): التلقيم وهو بلع الشيء، وفي بعض المطبوعات «يضفرون» بالراء وهو تحريف قبيح.

ولا يُحَرِّكْها»[١].

أرادﷺ أن يتوفّر المصلّي على تلقّي هذه الرحمة التي ينالها بصلاته، فلا يشغل إلّا بما يتعلّق بالصلاة من أركان، ومن تجنّب ما يحرم عليها من لذّة الخشوع، ومن تحرّز ضروب السهو.

وجعلﷺ نهيه عن مسح الحصا وتحريكها مثلاً، أي شبّه هيئة المشبّه المحذوف، وأطلق على تلك الصورة مثلاً.

ونقل عن النبيّﷺ أنّه قال: «إنّ اللهَ عزَّوجلْ أَفْرَحُ بتوبةِ أحدِكُم من الضّالِّ الواجدِ، والعقيمِ الوالدِ، والظمآنِ الوارِدِ ممّن تاب إلى الله عزّوجلّ توبة نصوحاً».

شبّه إرادة الله للتوبة من العبد وبحثه عليها وتحذيره من تركها بحال الفرح بشيء على سبيل الاستعارة التمثيليّة.

وقال عليّعليه السلام يصف النبيّﷺ: «حتّى سَرَّحَ الضَلالَ عَنْ يمينٍ وشِمَالٍ»[٢].

شبّه حال بعثة النبيّﷺ، و إلقائه رذيلتي: التفريط و الإفراط عن ظهور النفوس بحال تسريح جنبي الحمل عن ظهر الدابّة.

فاستعير تركيب المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التمثيليّة.

وهي من ألطف الاستعارات و أبلغها.

وقال الامام عليّعليه السلام: «مَنْ وَثِقَ بماءٍ لم يَظْمأ»[٣].

شبّه حال من كان على الحقّ و أيقن على ذلك واعتمد على ربّه وتوكّل عليه لايبالي بما وقع فيه بحال من ائتمن بماء لم يفزعه عطشه علي سبيل الاستعارة التمثيليّة.

وقال الامام عليّعليه السلام: «أَلَمْ أَعْمَلْ فيكُم بالثَّقَلِ الأَكْبَرِ، وأَتْرُكْ فِيكُمُ الثَّقَلَ الأَصْغَرَ! قَدْ رَكَزْتُ فيكُمْ رايةَ الإيمانِ»[٤].

---

١. لأحمد في مسنده، ولابن حبان في صحيحه عن أبي ذرّ. ولأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه. انظر: الجامع الصغير، ج ١، ص ١٢١.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ٢١٣.

٣. المصدر، الخطبة ٤.

٤. المصدر، الخطبة ٨٧.

شبّه حال من يقيم أحكام القرآن ـ في بيئة شاع فيها الشرك والضلال والانحراف مع شدّة إبائهم ونفرتهم وما يجده من المشقّة و الآلام في تطبيق تلك الأحكام ـ بحال من أثقله الثقل وهو متاع المسافر على سبيل الاستعارة التمثيليّة[١].

وقال الشاعر:

وَمَنْ مَلَكَ البلادَ بغيرِ حَرْبٍ ... يَهُونُ عليهِ تسليمُ البلادِ

شبّهت حال الوارث الذي يبعثر إرث أبيه، بحال قائد مَلَكَ بلاداً بلا قتال، فهان عليه تسليمها لأعدائه، بجامع التفريط فيما لا يتعب في تحصيله في كلّ. ثمّ استعير التركيب الدالّ على المشبّه به للمشبّه، والقرينة حالية، والاستعارة تمثيليّة.

وقال الشاعر:

ونارٌ لو نَفَخْتَ بها أضاءَتْ ... ولكن أنْتَ تَنْفَخُ في رَمَادِ

لقد أَسمَعْتَ لو ناديتَ حَيّاً ... ولكن لاحياةَ لِمَنْ تُنَادِي

ذكر الشاعر في البيت الأوّل حال من ينفخ في الرماد لإيقاد النار مع عدم توافر القدرة على ذلك، يريد أن يشبّه بهذه الحال ـ على سبيل الاستعارة التمثيليّة ـ حالاً أخرى لم يذكرها وهي حال من يريد استصلاح رجل فاسد الطويّة، فيعظه وينصحه، ولكن الرجل لا ينتصح ولا يتّعظ، ويسترسل في غيّه لا يرعوي. فالذي يعالج الفاسد ولاتثمر معه المعالجة، كالذي ينفخ في رماد تذهب جهوده أدراج الرياح.

وكذا الأمر مع البيت الثاني، والشاعر يشبّه حال الإنسان الرافض للنصيحة بحال الميّت لا يسمع النداء؛ لأنّه غير مؤهّل لسماعه.

وقال المتنبّي:

إليكِ فإنّي لستُ مِمّنْ إذا اتّقى ... عِضَاضَ الأَفاعِي نامَ فوقَ العقارِبِ

---

١. وشبّه العترة بالمتاع الذي يُتوارث بعد موت صاحبه بجامع الانتفاع به، وحرص الوارث عليه في عدم تضييعه. فاستعار لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة.

إنّ عبارة الإمام عليه السلام تؤكّد المقولة المشهورة عن النبيّ صلى الله عليه وآله؛ والتي نقلها المحدّثون عن أبي سعيد الخدري حيث قال: «إنّي تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض».

شبّهت حال من يخاف الهلاك فيصبر على الذلّ الدائم الممضّ بحال من يفرّ من الأفعى التي في لدغتها الموت إلى العقارب التي في لسعها الألم الطويل، والعذاب الأليم بجامع الفرار من موت مريح إلى عذاب دائم. ثمّ استعير التركيب الدالّ على المشبّه به للمشبّه. والقرينة حالية على سبيل الاستعارة التمثيليّة.

وقال الشاعر:

متى يبلغ البـنيانُ يـوماً تـمامَهُ إذا كُـنتَ تـبنيه وغـيرُك يَـهْدِمُ

شبّهت حال المصلح يجهد نفسه في الاصطلاح ثمّ يأتي غيره فيبطل ثمار جهده بحال البنيان ينهض به حتّى إذا أو شك أن يتمّ جاء من يهدمه. ووجه الشـبه بـين هاتين الحالتين هو الحالة الحاصلة من عدم الوصول إلى الغاية؛ لوجود مايفسد على المصلح جهوده الإصلاحيّة.

ثمّ حذف المشبّه واستعير التركيب الدالّ على المشبّه به للمشبّه وذلك على سبيل الاستعارة التمثيليّة.

❊ ❊ ❊

القسم السابع

المثل والأمثال

المثل في الأصل اللغوي يعني «التشبيه»، فهو تشبيه شيء بشيء آخر، ولكن لفظ المثل أوسع من لفظ التشبيه.

يقول الراغب الأصفهاني: «المثل عبارة عن المشابهة لغيره في معنىً من المعاني أيُّ معنىً كان، وهو أعمُّ الألفاظ الموضوعة للمشابهة»[1].

فهو يشكل صورة فنّيّة أكبر من الصورة التشبيهيّة عموماً[2].

وقال الزمخشري: «أصل المَثَل في كلام العرب معنىٰ المِثْل وهو النظير، يقال: مِثْلُ، ومَثَلُ، ومثيل، كشِبْه وشَبَه وشبيه».

وهذا هو الرأي الذي قال به ابن منظور إذ عَدّ المَثَل والمِثْل بمعنىٰ واحد، ويراد بهما معنىٰ التسوية.

فالمشابهة في المثل قد يكون من عدّة وجوه، كما رأى الأصفهاني في رأيه المتقدّم، وقد تكون المشابهة مساوية للنظير، كما ذهب إلى ذلك الزمخشري وابن منظور.

وقد يعني المَثَل معاني أخرىٰ ذكرها العلماء: منها: «الوصف» وقد ورد هذا المعنىٰ في قول الزمخشري أيضاً وهو «قد استعير المثل للقصّة أو الصفة إذا كان لها شأن وفيها غرابة».

والفيروز آبادي أورد للمثل عدّة معانٍ وهي: «الحجّة، والحديث، والصفة»،

---

١. مفردات ألفاظ القرآن، ص٧٥٩، «مثل».

٢. وظيفة الصورة الفنية في القرآن الكريم، (د. عبد السلام أحمد الراغب).

وقد يراد بكلمة «المثل»: النموذج، أو نوع من الأنواع، أو عمل من الأعمال، أو سنّة من سنن الله[١].

ونقل الميداني عن المبرّد أنّ «المثل» قول سائر يشبّه به حال الثاني بالأوّل وهو مأخوذ من المثال. والأصل فيه التشبيه. فقولهم: «مثل بين يديه»، أي وقف مشبّهاً الصورة المنتصبة. وفلان أمثل من فلان، أي أشبه بما له من الفضل. فحقيقة المثال ما جعل كالعلم للتشبيه بحال الأوّل. ومن هنا سميّت الحكم القائم صدقها في العقول أمثالا؛ لانتصاب صورها في العقول، مشتقّة من المثول الذي هو الانتصاب[٢].

ويقرّر أبو هلال العسكري صاحب كتاب جمهرة الأمثال أنّ كلّ حكمة سائرة تسمّى «مثلاً». وقد يأتي القائل بما يحسن من الكلام أن يتمثّل به، إلّا أنّه لايتّفق أن يسير فلا يكون مثلاً.

ويؤخذ من هذا أنّ الكلمة إذا شاعت وانتشرت وكثر دورانها على الألسنة، تكون مثلاً. أمّا إذا كانت الكلمة صائبة وصادرة عن تجربة ولم تدر على الألسنة، فتسمّى «حكمة»[٣].

ومهما تكن الحكمة فهي تفيد معنى واحداً من نهي، أو أمر، أو إرشاد. أمّا المثل، فيفيد معنيين: معنى ظاهراً، ومعنى باطناً. أمّا الظاهر، فهو حدث من أحدث التأريخ، أو ما إلى ذلك، وأمّا الباطن، فمرجعه إلى الحكمة والإرشاد. وهكذا يلتقي المثل والحكمة في المؤدّى. وهكذا فالحكمة والمثل فلسفة الحياة الأولى، ولهما في تأريخ الفكر أهمّيّة كبرى لايدركها إلّا من تعمّق في دراسة نفسيّة الشعوب، ودراسة التطوّر الفكري عند البشر.

---

١. الأمثال القرآنيّة، (عبد الرحمن حنبكة)، ص ١١؛ وفي المفردات: أصلُ المُثُول: الانتصاب. والمُمَثَّلُ: المُصَوَّرُ علىٰ مثال غيره، يقال: مَثُلَ الشيءُ، أي انتصب وتَصَوّر، ومنه قوله ﷺ: «مَنْ أحبَّ أَنْ يَمْثُلَ لَهُ الرجالُ فليتبوَّأْ مقعدَهُ من النار»، التمثال: الشيء المصوّر، (انظر: مفردات ألفاظ القرآن، ص٧٥٨) ثمّ استعمل المثل بمعنىٰ النظير، ثمّ نقل منه إلى القول السائر. والمراد بالمثل السائر: الشائع المشهور علىٰ الألسنة ينتقل من مكان إلى مكان، وقد أفصح عن هذا المعنىٰ القائل في صفة تنقله في البلدان وعدم استقراره في الأوطان.

٢. انظر: الأمثال، ص ٥، (المطبعة الخيريّة) وكتاب: الجمهرة على هامش الأمثال، ص ١٠.

٣. انظر: الحكم والأمثال، (حسن الفاخوري)، ص٨-٩.

فالمثل ـ إذن ـ كلام استعمل في مضربه بعد تشبيهه بمورده. فمضربه ما استعمل فيه الكلام الآن. ومورده الحالة الأصليّة التي ورد فيها الكلام.

فمثلاً: «بالصيفِ ضَيَّعتِ اللَّبَن».

أصله أنّ امرأة شابّة كانت تحت شيخ ذي مال قال لها ذلك لمّا تزوّجت بشابّ وأتت تطلب منه الإعانة. فقصد التشبيه بحال تلك المرأة دون المعنى الأصلي؛ لما اشتهر في تلك القصّة.

أي: نقله الناقل الأوّل لمضرب وهو قضيّة تضمّنت طلب الشيء بعد تضييعه والتفريط فيه، ثمّ فشا استعماله في مثل تلك القضيّة ممّا طلب فيه الشيء بعد التسبّب في ضياعه في وقت آخر، فصار مثلاً لايغيّر. بل يقال: ضَيَّعْتِ ـ بكسر التاء ـ والإفراد ولو خوطب به المذكر أو المثنّى أو المجموع.

إنّ المحافظة على المثل إنّما هي بسبب كونه استعارة تمثيليّة[1]. فيجب لذلك أن يكون هو بعينه لفظ المشبّه؛ فإن وقع تغيير لم يكن مثلاً، بل مأخوذ منه.

فمثلاً نستطيع أن نجري الاستعارة التمثيليّة في هذا المثل بأن نشبّه ـ مثلاً ـ حال من يأبى بيع بضاعة حين غلاء سعرها، ثمّ تدفعه الحاجة إلى بيعها رخيصة بحال المرأة التي هجرت زوجها وقت الصيف حتّى إذا جاء الشتاء ـ وهو وقت الحاجة والشدّة ـ وذهبت إليه، فأبى أن يؤويها بجامع إهمال الفرصة عند سنوحها، وطلبها في غير أوانها. ثمّ استعير التركيب الدالّ على المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التمثيليّة.

لقد أفرد المتقدّمون بالتأليف أمثال العرب بالتأليف، وصنّفوا فيها تصانيف جليلة المقدار[2]، وقد ذكروا فيها أمثالاً كثيرة مستعملة في معناها الحقيقى، كقولهم: «السعيدُ

---

١. قيل: إنّما حوفظ عليها؛ لأنّها صارت بسبب الغرابة والاشتهار، كالعلم لتلك الحالة العجيبة والأعلام لا تتغيّر.

٢. كأمثال أبي عبيدة والميداني وابن حبيب والزمخشري وابن قتيبة وابن الأنباري وأبي هلال العسكري والمفضّل الضبي وأبي مؤرج السدوسي، وكتبهم على الترتيب: سمط اللآلي، الأمثال العربيّة القديمة، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، مجمع الأمثال، المحبّر، المستقصى في الأمثال، أدب الكاتب، الأضداد، جمهرة الأمثال، أمثال العرب، كتاب الأمثال.

مَن اتّعظ بغيرِهِ». وأمثالاً مصرّحاً فيها بالتشبيه، كقولهم لمن يخاف شرّه، ويشتهي قربه: «كالخمرِ يُشتهى شِرْبُها وَيُخْشى صُدَاعُها». إلى غير ذلك ممّا لا يحصر أمثاله.

والذي ذكرناه مقصور على نوع من الأمثال وهي الأمثال السائرة وهو المعنى المتبادر الذي يسبق إلى الذهن عند إطلاق كلمة الأمثال. وهذا لا يلائم مانحن فيه من أمثال القرآن، فلا تدخل في تعريفهم؛ لأنّ الله ابتدأها وليس لها مورد قبله؛ فإنّ الله لا يستحي أن يضرب مثلاً مع أنّها تشبيهات لا استعارة. فإن كان هذا اصطلاحاً حادثاً عند علماء البيان ومن حذا حذوهم من الأدباء فينبغي التنبيه عليه.

فمثلاً في قوله تعالى: ﴿أُولـئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدىٰ﴾[١] لا يصح أنْ يقال: تمثيل لحالهم بحال التاجر الذي لا يدري أمور التجارة، وما قيل: إنّ القصد ـ من ذلك التمثيل ـ إلى تقريره وتوضيحه ناشئ من قلّة التدبّر، وعدم الفرق بين المجاز والمثل.

ومن أمثال القرآن ماليس باستعارة، ومالم يفش استعماله، ولذا كان الضابط الأخير أليق بتعريف المثل في القرآن، والذي هو «إبراز المعنى في صورة رائعة موجزة لها وقعها في النفس، سواء كانت تشبيهاً، أو قولاً مرسلاً».

فابن القيّم في أمثال القرآن يقول: «تشبيه شيء بشيء في حكمه، وتقريب المعقول من المحسوس، أو أحد المحسوسين من الآخر، واعتبار أحدهما بالآخر».

ويسوق أمثلة أكثرها على طريق التشبيه الصريح، كقوله تعالى: ﴿إِنَّما مَثَلُ الْحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الأَرْضِ مِمّا يَأْكُلُ النّاسُ وَالأَنعامُ حَتّىٰ إِذا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَها وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُها أَنَّهُمْ قادِرُونَ عَلَيْها أَتاها أَمْرُنا لَيْلاً أَوْ نَهاراً فَجَعَلْناها حَصِيداً كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالأَمسِ كَذٰلِكَ نُفَصِّلُ الآياتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٢].

ومنها ما يجري على طريق التشبيه الضمني، كقوله تعالى: ﴿وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ﴾[٣]؛ إذ ليس فيه تشبيه صريح.

ومنها مالم يشتمل على تشبيه ولا استعارة، كقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها النّاسُ ضُرِبَ

١. البقرة: ١٦.
٢. يونس: ٢٤.
٣. الحجرات: ١٢.

مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ ٱللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُباباً وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبابُ شَيْئاً لا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ ٱلطّالِبُ وَالمَطْلُوبُ﴾[١].

وقد سمّاه الله تعالىٰ مثلاً، وليس فيه استعارة ولا تشبيه.

وقال بعضهم: قد استعير المثل للحال أو القصة أو الصفّة إذا كان لها شأن وفيها غرابة[٢] كأنّه قيل: حالهم[٣] العجيبة الشأن كحال الذي استوقد ناراً. كما في الآية: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمّا أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُماتٍ لا يُبْصِرُونَ﴾[٤].

وكما في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلجَنَّةِ الَّتِى وُعِدَ المُتَّقُونَ﴾[٥].

أي: فيما قصصنا عليك من العجائب قصّة الجنّة العجيبة الشأن، ثمّ أخذ في بيان عجائبها وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلمَثَلُ ٱلأَعْلىٰ﴾[٦].

أي: الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة، وكقوله: ﴿مَثَلُهُمْ فِى التَّوْراةِ﴾[٧]، أي: صفتهم وشأنهم المتعجّب منه. ولما في المثل من معنى الغرابة قالوا: فلان مثله في الخير والشرّ؛ فاشتقّوا منه صفةً للعجيب شأنه.

وسمّاه آخرون بالمثل القياسي، الذي هو سرد وصفي، أو قصصي، أو صورة بيانيّة؛ لتوضيح فكرة ما عن طريق التشبيه والتمثيل.

ويسمّيه البلاغيّون التمثيل المركّب يقصد به التوضيح والتصوير، ويجمع بين عمق الفكرة، وجمال التصوير.

أمّا الأمثال غير القرآنيّة، فقد صرّح الشهاب بأنّه استقصى الأمثال فوجدها ما بين

١. الحجّ: ٧٣.
٢. المراد بالغرابة: إنّها لما فيها من البلاغة، ورونق الفصاحة، والندرة، التي ترقّت بها إلى الغاية في بابها، صارت عجيبة جدّاً.
٣. الحال: عبارة عن أمور متعدّدة، وهي في البيان كالقصّة في الألفاظ. ولذا يعبّر بها عن الاستعارة التمثيليّة على الأكثر.
٤. البقرة: ١٧.
٥. الرعد: ٣٥.
٦. النحل: ٦٠.
٧. الفتح: ٢٩.

تشبيه بلا شبهة، كقولهم للظالم المتورّع: «هُوَ كَالْجَزَّارِ فِيهِمْ يَذْكُرُ اللهَ وَ يَـذْبَحُ» أو استعارة رائعة تمثيليّة، أو غيرها. نحو: (أَنا جَذِيْلُهَا الْمُحكَّكُ، وَعَـذيْقُهَا الْـمُرَجَّبُ). يضرب لمن له خبرة وتجربة، أو حكمة وموعظة نافعة، مثل «الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ»، أو كناية بديعة، أو نظم من جوامع الكلم المؤجز.

أهمّيّة المثل في الكلام

قال الزمخشري في المستقصى: «الأمثال قصارى فصاحة العرب العرباء، وجوامع كلمها، ونوادر حكمها، وبيضة منطقها، وزبدة حوارها، وبلاغتها، التي أعربت بها عن القرائح السليمة. والركن البديع إلى دراية اللسان، وغرابة اللسن حيث أوجزت اللفظ، وأشبعت المعنى، وقصرت العبارة، وأطالت المغزى، ولوحت فأغرقت في التصريح، وكنَّت فَأَغنت عن الإفصاح.

ـ وقال الزمخشري أيضاً: ـ ولضرب العرب الأمثال، واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفيّ في إبراز خبيّات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق حتّى تريك المتخيّل في صورة المحقّق، والمتوهّم في معرض المتّقين، والغائب كأنّه مشاهد. وفيه تبكيت للخصم الأند، وقمع لسورة الجامع الأبيّ»[١].

ولأمر ما أكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله. وفشت في كلام رسول الله ﷺ، وكلام الأنبياء والحكماء. قال الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ وَما يَعْقِلُها إِلّا العالِمُونَ﴾[٢].

وفي روح المعاني: «لضرب المثل شأن لا يخفى، ونور لا يطفأ يرفع الأستار عن وجوه الحقائق، ويميط اللثام عن محيّا الدقائق، ويبرز المتخيّل في معرض اليقين، ويجعل الغائب كأنّه شاهد. وربّما تكون المعاني التي يراد تفهيمها معقولة صرفة. فالوهم ينازع العقل في إدراكها حتى يحجبها عن اللحوق بما في العقل. فبضرب

١. الكشاف، ج ١، ص ٧٢.
٢. العنكبوت: ٤٣.

الأمثال تبرز في معرض المحسوس، فيساعد الوهم العقل في إدراكها، وهناك تنجلي غياهب الأوهام، ويرتفع شغب الخصام»[١].

وقال النظّام: «يجتمع في المثل أربعة لاتجتمع في غيره من الكلام:

١. إيجاز اللفظ.

٢. إصابة المعنى.

٣. حسن التشبيه.

٤. جودة الكناية، فهو نهاية البلاغة»[٢].

وذكر أبو السعود بـ«أنّ التمثيل ألطف ذريعة إلى تسخير الوهم للعقل، واستنزاله من مقام الاستقصاء عليه. وأقوى وسيلة إلى تفهيم الجاهل، وقمع سورة الجامع الأبيّ. كيف لا وهو رفع الحجاب عن وجوه المعقولات الخفيّة، وإبراز لها في معرض المحسوسات الجليّة، وإبداء للمنكر في صورة المعروف، وإظهار للوحشي في هيئة المألوف»[٣].

إنّ تمثيل المعنى المجرّد يجعل له وقعاً ورسوخاً في النفس إذ تستخدم النفس أكثر من وسيلة لاستيعاب هذا المعنى بعد قرنه بشيء محسوس. فبعد أن كانت النفس تكتفي في إدراك المعنى المجرّد بالعقل أصبحت تحتاج إلى العقل والخيال في قرن هذا المعنى بشيء محسوس أو بشيء آخر كان يمنحها حياة شاخصة، أو حركة متجدّدة.

فالحاصل أنّه يشترط في المثل أن يكون كلاماً بليغاً شائعاً مشهوراً، أو مشتملاً على حكمة بالغة فيه مبالغةً في البيان والكشف. فالقرآن الكريم نهج نهج العرب في أساليبها، فضرب الأمثال التي تجلّي المعاني أتمّ جلاءٍ، وتحدث في النفوس من الأثر ما لا يُقْدَر قدره، ولا يُسْبَر غَوْرُهُ.

* * *

١. روح المعاني، ج ١، ص ١٦٣.

٢. الأمثال، (ابن القيم الجوزية)، ص ٣٣.

٣. تفسير أبي السعود، ج ١، ص ٥٠.

أنواع الأمثال في القرآن

الأمثال في القرآن على ثلاثة أنواع:

أ) الأمثال المصرّحة.

ب) الأمثال الكامنة.

ج) الأمثال المرسلة.

١. الأمثال المصرَحة

في القرآن الكريم ثمانٌ وثلاثون مثلاً صريحاً وهي في أقواله تعالى:

١. ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمّا أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُماتٍ لا يُبْصِرُونَ﴾[١].

٢. ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ ٱلسَّماءِ فِيهِ ظُلُماتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾[٢].

٣. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لا يَسْتَحْيِى أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها﴾[٣].

٤. ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ إِلّا دُعاءً وَنِداءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾[٤].

٥. ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا ٱلجَنَّةَ وَلَمّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ ٱلبَأْساءُ وَالضَّرّاءُ﴾[٥].

٦. ﴿كَمَثَلِ صَفْوانٍ عَلَيْهِ تُرابٌ فَأَصابَهُ وابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْداً﴾[٦].

٧. ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمُ ٱبْتِغاءَ مَرْضاةِ اللّٰهِ﴾[٧].

---

١. البقرة: ١٧.
٢. البقرة: ١٨.
٣. البقرة: ٢٦.
٤. البقرة: ١٧١.
٥. البقرة: ٢١٤.
٦. البقرة: ٢٦٤.
٧. البقرة: ٢٦٥.

٨. ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسىٰ عِنْدَ ٱللّٰهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ﴾[١].

٩. ﴿مَثَلُ ما يُنْفِقُونَ فِى هٰذِهِ ٱلحَياةِ ٱلدُّنْيا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيها صِرٌّ أَصابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ﴾[٢].

١٠. ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ ٱلكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ﴾[٣].

١١. ﴿إِنَّما مَثَلُ ٱلحَياةِ ٱلدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ﴾[٤].

١٢. ﴿كَمَنْ مَثَلُهُ فِى ٱلظُّلُماتِ لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها﴾[٥].

١٣. ﴿مَثَلُ الفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمىٰ وَالأَصَمِّ وَالبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ﴾[٦].

١٤. ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رابِياً وَمِمّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى النّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللّٰهُ ٱلحَقَّ وَالباطِلَ فَأَمّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفاءً وَأَمّا ما يَنْفَعُ ٱلنّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلأَرْضِ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللّٰهُ ٱلأَمْثالَ﴾[٧].

١٥. ﴿مَثَلُ ٱلجَنَّةِ الَّتِى وُعِدَ المُتَّقُونَ تَجْرِى مِنْ تَحْتِها ٱلأَنْهارُ﴾[٨].

١٦. ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمالُهُمْ كَرَمادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِى يَوْمٍ عاصِفٍ﴾[٩].

١٧. ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللّٰهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَفَرْعُها فِى ٱلسَّماءِ﴾[١٠].

١٨. ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ ٱلأَرْضِ﴾[١١].

---

١. آل عمران: ٥٩.
٢. آل عمران: ١١٧.
٣. الأعراف: ١٧٦.
٤. يونس: ٢٤.
٥. الأنعام: ١٢٢.
٦. هود: ٢٤.
٧. الرعد: ١٧.
٨. الرعد: ٣٥.
٩. إبراهيم: ١٨.
١٠. إبراهيم: ٢٤.
١١. إبراهيم: ٢٦.

١٩. ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوكاً﴾[١].

٢٠. ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُما أَبْكَمُ لايَقْدِرُ عَلىٰ شَيءٍ﴾[٢].

٢١. ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذاقَها اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَالخَوْفِ﴾[٣].

٢٢. ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ﴾[٤].

٢٣. ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً رَجُلَيْنِ جَعَلْنا لِأَحَدِهِما جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنابٍ﴾[٥].

٢٤. ﴿يا أَيُّها النّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ﴾[٦].

٢٥. ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكوٰةٍ فِيها مِصْباحٌ المِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ﴾[٧].

٢٦. ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِياءَ﴾[٨].

٢٧. ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلاً مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾[٩].

٢٨. ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً أَصْحابَ القَرْيَةِ إِذْ جاءَهَا المُرْسَلُونَ﴾[١٠].

٢٩. ﴿وَضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِ العِظامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[١١].

٣٠. ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكاءُ مُتَشاكِسُونَ﴾[١٢].

٣١. ﴿ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْراةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ﴾[١٣].

٣٢. ﴿مَثَلُ الجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ المُتَّقُونَ فِيها أَنْهارٌ مِنْ ماءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾[١٤].

---

١. النحل: ٧٥.
٢. النحل: ٧٦.
٣. النحل/١١٢.
٤. الكهف: ٤٥.
٥. الكهف: ٣٢.
٦. الحج: ٧٣.
٧. النور: ٣٥.
٨. العنكبوت: ٤١.
٩. الروم: ٢٨.
١٠. يس: ١٣.
١١. يس: ٧٨.
١٢. الزمر: ٢٩.
١٣. الفتح: ٢٩.
١٤. محمّد: ١٥.

٣٣. ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الكُفّارَ نَباتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَراهُ مُصْفَرّاً﴾[١].

٣٤. ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَرِيباً ذاقُوا وَبالَ أَمْرِهِمْ﴾[٢].

٣٥. ﴿كَمَثَلِ الشَّيْطانِ إِذ قالَ لِـلإِنْسانِ ٱكْفُرْ﴾[٣].

٣٦. ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا ٱلتَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ ٱلحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً﴾[٤].

٣٧. ﴿ضَرَبَ ٱللّهُ مَثَلاً لِلَّذِينَ كَفَرُوا ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ﴾[٥].

٣٨. ﴿وَضَرَبَ ٱللّهُ مَثَلاً لِلَّذِينَ آمَنُوا ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ﴾[٦].

٢. الأمثال الكامنة

وهي التي لم يصرّح فيها بلفظ التمثيل، ولكنّها تدلّ على معانٍ رائعة في إيـجاز يكون لها وقعها؛ إذا نقلت إلى ما يشبهها، ويضربون لهذا النوع بأمثلة منها:

١. ما في معنى قولهم: «خَيْرُ الأُمُورِ الوَسَطُ»:

أ) كقوله تعالى في الإنفاق: ﴿وَلاتَجْعَلْ يَدَكَ مَـغْلُولَةً إِلىٰ عُـنُقِكَ وَلاتَـبْسُطْها كُـلَّ ٱلْبَسْطِ﴾[٧].

ب) وقوله تعالى في البقرة: ﴿لافارِضٌ وَلا بِكْرٌ عَوانٌ بَيْنَ ذٰلِكَ﴾[٨].

ج) وقوله تعالى في النفقة: ﴿وَالَّذِينَ إِذا أَنْفَـقُوا لَمْ يُـسْرِفُوا وَلَمْ يَـقْتُـرُوا وَكانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَواماً﴾[٩].

د) وقوله تعالى: ﴿وَلاتَجْهَرْ بِصَلاتِكَ وَلاتُخافِتْ بِها وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلاً﴾[١٠].

---

١. الحديد: ٢٠.
٢. الحشر: ١٥.
٣. الحشر: ١٦.
٤. الجمعة: ٥.
٥. التحريم: ١٠.
٦. التحريم: ١١.
٧. الاسراء/٢٩.
٨. البقرة: ٦٨.
٩. الفرقان: ٦٧.
١٠. الاسراء: ١١٠.

٢. ما في معنى قولهم: «لَيْسَ الْخَبَرُ كالْمُعَايَنَةِ»، كقوله تعالى في إبراهيم ﷺ: ﴿قالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلىٰ وَلـٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾.

٣. مافي معنى قولهم: «كَما تُدِينُ تُدَانُ»، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾[١].

٤. مافي معنى «لاَ يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مَنْ جُحْرٍ مَرَّتَيْنِ»، كقوله تعالى على لسان يعقوب ﷺ: ﴿قالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إلّا كَما أَمِنْتُكُمْ عَلىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ﴾[٢].

٥. ما في معنى قولهم: «أَلْقَتْلُ أَنْفَى لَلْقَتْلِ»، كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصاصِ حَياةٌ﴾[٣].

٦. ما في معنى قولهم: «مَا تَزْرَعُ تَحْصُدُ»، كقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ﴾[٤]. وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱهْتَدىٰ فَإِنَّما يَهْتَدِى لِنَفْسِهِ﴾[٥].

٧. ما في معنى قولهم: «الحَمِيَّةُ رأسُ الدَّواءِ»، كقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَٱشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا﴾[٦].

٨. مافي معنى قولهم: «احْذَرْ شَرَّ مَنْ أَحْسَنْتَ إلَيْهِ»، قوله تعالى: ﴿وَما نَقَمُوا إلّا أَنْ أَغْناهُمُ ٱللّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾[٧].

٩. وقولهم: «لِلحيطَانِ آذَانٌ» مذكور في قوله تعالى: ﴿وَفِيكُمْ سَمّاعُونَ لَهُمْ﴾[٨].

١٠. وقولهم: «مَنْ جهِلَ شَيئاً عَادَاهُ» مذكور في قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِما لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾[٩].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هـٰذا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾[١٠].

---

١. البقرة: ٢٦٠.
٢. يوسف: ٦٤.
٣. البقرة: ١٧٩.
٤. الجاثية: ١٤.
٥. الاسراء: ١٦.
٦. الأعراف: ٣١.
٧. التوبة: ٧٤.
٨. التوبة: ٤٧.
٩. يونس: ٣٩.
١٠. الاحقاف: ١١.

١١. وقولهم: «مَنْ أعَانَ ظَالماً سلَّطَهُ اللهُ علَيْهِ» مذكور في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ﴾[١].

١٢. وقولهم: «لمَّا أَنضَجَ رَمَّدَ» مذكور في قوله تعالى: ﴿وَأَعْطَىٰ قَلِيلاً وَأَكْدَىٰ﴾.

١٣. وقولهم: «لَا تَلِدِ الحيَّةُ إِلَّا حَيَّةً» مذكور في قوله تعالى: ﴿وَلا يَلِدُوا إِلَّا فاجِراً كَفَّاراً﴾[٢].

١٤. والعرب تقول في تلافي الإساءة: «عَادَ غيثٌ عَلَى مَا أَفسَدَ» وقال الله تعالى: ﴿مَكانَ ٱلسَّيِّئَةِ الحَسَنَةَ﴾[٣].

١٥. وتقول في التقريع: «يَدَاك أَوْكتَا وفُوْكَ نفَخَ»[٤]

وقال الله تعالى: ﴿ذٰلِكَ بِما قَدَّمَتْ يَداكَ﴾[٥].

٣. الأمثلة المرسلة

وهي جمل أرسلت إرسالاً من غير تصريح بلفظ التشبيه، فهي آيات جارية مجرى الأمثال، كما في:

١. قوله تعالى: ﴿اَلْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ﴾[٦].

٢. قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَها مِنْ دُونِ ٱللّٰهِ كاشِفَةٌ﴾[٧].

٣. قوله تعالى: ﴿قُضِيَ ٱلأَمْرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيانِ﴾[٨].

٤. قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ ٱلصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾[٩].

---

١. الحج: ٤.

٢. نوح: ٢٧.

٣. الأعراف: ٩٥.

٤. أصله أن رجلاً نفخ في زق ولم يوثق وكاءه فركبه ليعبر نهراً، فلما توسط انحلّ الوكاء، وخرجت الريح فغرق، انظر: اسرار البلاء للشيخ بهاء الدين العاملي، ص١٦.

٥. الحجّ: ١٠.

٦. يوسف: ٥١.

٧. النجم: ٥٨.

٨. يوسف: ٤١.

٩. هود: ٥٨.

٥. قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ﴾[١].

٦. قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَيْنا﴾[٢].

٧. قوله تعالى: ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها﴾[٣].

٨. قوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾[٤].

٩. قوله تعالى: ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[٥].

١٠. قوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها﴾[٦].

١١. قوله تعالى: ﴿وَلا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلّا بِأَهْلِهِ﴾[٧].

١٢. قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ﴾[٨].

١٣. قوله تعالى: ﴿وَعَسىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾[٩].

١٤. قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[١٠].

١٥. قوله تعالى: ﴿هَلْ جَزاءُ الإِحْسانِ إِلّا الإِحْسانُ﴾[١١].

١٦. قوله تعالى: ﴿ضَعُفَ الطّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾[١٢].

١٧. قوله تعالى: ﴿لِمِثْلِ هٰذا فَلْيَعْمَلِ الْعامِلُونَ﴾[١٣].

١٨. قوله تعالى: ﴿لا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾[١٤].

---

١. الأنعام: ٦٧.
٢. البقرة: ٧٠.
٣. البقرة: ١٨٩.
٤. البقرة: ١٩١.
٥. البقرة: ١٥٩.
٦. البقرة: ٢٨٦.
٧. فاطر: ٤٣.
٨. الاسراء: ٨٤.
٩. البقرة: ٢١٦.
١٠. المدثر: ٣٨.
١١. الرحمن: ٦٠.
١٢. الحج: ٧٣.
١٣. الصافات: ٦١.
١٤. المائدة: ١٠٠.

١٩. قوله تعالى: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[١].

٢٠. قوله تعالى: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾[٢].

٢١. قوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[٣].

٢٢. قوله تعالى: ﴿عَفَى اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ﴾[٤].

٢٣. قوله تعالى: ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[٥].

٢٤. قوله تعالى: ﴿وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾[٦].

٢٥. قوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً﴾[٧].

٢٦. قوله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ﴾[٨].

٢٧. قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾[٩].

٢٨. قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾[١٠].

٢٩. قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾[١١].

٣٠. قوله تعالى: ﴿فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾[١٢].

٣١. قوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ﴾[١٣].

٣٢. قوله تعالى: ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً﴾[١٤].

---

١. البقرة: ٢٤٩.
٢. الحشر: ١٤.
٣. البقرة: ٢٥٦.
٤. المائدة: ٩٥.
٥. الأنعام: ١٦٤.
٦. الأعراف: ٨٥.
٧. التوبة: ٨٢.
٨. يونس: ٣٢.
٩. يونس: ٤٩.
١٠. هود: ٨١.
١١. الرعد: ٣٨.
١٢. الحجر: ٨٥.
١٣. الاسراء: ٧.
١٤. الاسراء: ٨١.

٣٣. قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[١].

٣٤. قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[٢].

٣٥. قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ أَوْهَنَ البُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلعَنْكَبُوتِ﴾[٣].

٣٦. قوله تعالى: ﴿ما جَعَلَ ٱللّٰهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِ﴾[٤].

٣٧. قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُمْ﴾[٥].

٣٨. قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِلإِنْسان إِلّا ما سَعىٰ﴾[٦].

٣٩. قوله تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ﴾[٧].

٤٠. قوله تعالى: ﴿وَٱلْتَفَّتِ السّاقُ بِالسّاقِ﴾[٨].

٤١. قوله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقاً عَنْ طَبَقٍ﴾[٩].

٤٢. قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصادِ﴾[١٠].

وقد اختلفوا في جواز استعمال المثل المرسل الواقع في الآيات القرآنيّة، فرآه بعض أهل العلم خروجاً عن أدب القرآن.

قال الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[١١]: جرت عادة الناس بأن يتمثّلوا بهذه الآية عند المتاركة وذلك غير جائز؛ لأنّه تعالى ما أنزل القرآن ليتمثّل به، بل ليتدبّر فيه ثمّ يعمل بموجبه.

ورأى آخرون أنّه لا حرج في أن يتمثّل الرجل بالقرآن في مقام الجدّ كأن يأسف

---

١. الكهف: ٢٩.
٢. الروم: ٣٢.
٣. العنكبوت: ٤١.
٤. الاحزاب: ٤.
٥. الشورى: ٣٨.
٦. النجم: ٣٩.
٧. الحشر: ٢.
٨. القيامة: ٢٩.
٩. الانشقاق: ١٩.
١٠. الفجر: ١٤.
١١. الكافرون: ٦.

أسفاً شديداً لنزول كارثة قد تقطّعت أسباب كشفها عن الناس، فيقول: ﴿لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ كَاشِفَةٌ﴾.

أو يحاور صاحب مذهب فاسد يحاول استهواءهُ إلى باطله، فيقول: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.

وإنّما الإثم الكبير في أنْ يقصد الرجل التظاهر بالبراعة، فيتمثّل بالقرآن حتّى في مقام الهزل والمزاح.

❊ ❊ ❊

القسم الثامن

في بلاغة الاستعارة

تكمن بلاغة الاستعارة من حيث الابتكار وروعة الخيال وفيما تحدثه من أثر في نفوس سامعها، وما تمنحه من انفعال في الوجدان، وتحريك لها الشعور فهي مجال فسيح للإبداع، وميدان لتسابق المجيدين من فرسان الكلام.

ويظهر جمال الاستعارة في أنّها تصوّر المعنى تصويراً يحقّق غرض القائل مع مبالغة مقبولة، وتأثير في نفس السامع، وإثارة لخياله دون إطالة أو إطناب.

فالاستعارة تجعل غير المحسّ محسّاً، كـ«الحرّيّة الحمراءُ»، وغير المجسّم مجسّماً كـ«الريح التي تقبض بزمام الموج»، وغير الشخص شخصاً، كـ«أتته الخلافة منقادة»، وذلك كلّه ممّا يزيد الكلام قدره على التأثير والامتاع، كما تخلق صوراً خيالية متعدّدة باستعارة شيء لشيء آخر، أو نسبة صفات شيء إلى شيء آخر ليست من طبيعته. وفي هذه الصورة الجديدة مجال فسيح لتعبير الأديب عن خلجات حسّه وشعوره. وفيها امتاع للقارئ؛ لأنّها تنسيه طبائع الأشياء في الواقع، وتنقله إلى طبائع جديدة تقوم عليها مشاركة وجدانيّة ممتعة.

وقد استعمل العرب الاستعارة في كلامهم وأشعارهم تقريباً للمعنى إلى ذهن السامع لاستثارة خياله واختلاب لبّه ليقنع بما يقال له ويلقى في روعه.

فوراء الصور الاستعاريّة كثير من المعاني، والخواطر تجعل القارئ والسامع يعيشان في الجوّ النفسي الذي صدرت عنه الاستعارات، التي كلّما كانت صادقة التعبير عن إحساس قائلها، كان لها الأثر في امتاع الآخرين؛ لأنّها توقظ انتباههم، وتشركهم معه في إحساسه.

فالأديب الذي وهبه الله استعداداً سليماً في تعرّف وجوه الشبه الدقيقة بين الأشياء، وما أودعه قدرة على ربط المعاني، وتوليد بعضها من بعض إلى مدى بعيد لايكاد ينتهى، لم ينظر إلى الحياة بألوانها المحدّدة الواضحة، وإنّما يغور في جوانبها الغوامض الدقاق، فترتسم في نفسه، ويصبغ عليها ألوانا من روحه، ونظره الثاقب، فيعطي صورةً رائعة تسمو إلى عالم الخيال، وتبرزها في معرض مرآة تتجسّد، وتتجلّى عليها الأشياء.

فبلاغة التشبيه تتأتّى من إظهار الشيء بمظهر آخر بماثله، وأنّ هذا المظهر الجديد يسبغ على الاسم المعنيّ به خاصيته، أو يمتع بظرافته، لكن اقتصار الاستعارة على طرف واحد يكسبها عائدة بلاغيّة أخرى ما هي؟ هي يناسي التشبيه والادّعاء أنّ الصورة الجديدة هي المظهر الحقيقي للصورة القديمة.

فأساس جمال الاستعارة في كلّ احوالها أن تكون معبّرة عن شعور الأديب؛ ملائمةً للفكرة؛ متّسقةً مع غيرها من الصور في الموضوع. أمّا مدى قدرتها على التاثير في النفس وإثارتها له، فذلك بما توحيه تلك الاستعارة من شتّى المشاعر، ومختلف الانفعالات.

والمقياس الأوّل في الحكم على ذلك وتقويمه هوالذوق والإحساس، كما صرّح به الجرجاني؛ إذ قال: «أنت لا تستطيع أن تنبّه السامع لها... وتحدث له علماً بها حتّى يكون مهيّئاً لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلةلها، ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما في نفسه إحساساً...».

وحينما ننظر إلى استعارات القرآن نجد من أوضح مافيها هذه الإثارة التي تبلغ بالشعور المقصود إثارته حدّاً بالغاً. فهو يعبّر بالصورة المحسّة المتخيّلة عن المعنى الذهني، والحالة النفسيّة، وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور وعن النموذج الإنساني، والطبيعة البشريّة. ثمّ يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة أو الحركة المتجدّدة، فإذاً المعنى الذهني هيئة أو حركة، وإذاً الحالة النفسيّة لوحة أو مشهد، وإذاً النموذج الإنسانى شاخص حيّ؛ وإذا الطبيعة البشريّة

مجسّمة مرئيّة.

فالتصوير الفنّي في القرآن هو تصوير باللون، وتصوير بالحركة، وتصوير بالتخييل. كما أنّه تصوير بالنغمة تقوم مقام اللون في التمثيل. وكثيراً ما يشترك الوصف والحوار وجرس الكلمات ونغم العبارات وموسيقى السياق في إبراز صورة من الصور تتملّأها العين والاذن والحسّ والخيال والفكر والوجدان.

وقد التزم بعض البلاغيّين بالأمثلة التي ذكرها الأوائل في الاستعارة، ونسخوها نسخاً، ولم يخرجوا عن بيان أركانها ونوعها وقرينتها وكيفيّة إجرائها؛ ولم نعرف ماهو أكثر من ذلك من أسرار البيان وبلاغة القرآن ـ حين ذكروا أمثلة استعاريّة منه ـ وهي طريقة لا تجري في تذوّق الجمال وصقل المشاعر.

ولكن المتتبّع ـ بدقّة ـ لبعض تحليلات العلماء، كالرمّاني، والشريف الرضي، وعبد القاهر الجرجاني وغيرهم من العلماء، لايجد بدّاً من الإشارة بتلك التحليلات الرائعة في إبراز جمال الصورة القرآنيّة عند علمائنا السابقين.

فمثلاً يقول الرمّاني: إنّ قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ﴾ حقيقته: فبلّغ ما تؤمر به. والاستعارة أبلغ من الحقيقة؛ لأنّ الصدع بالأمر لابدّ له من تأثير، كتأثير صدع الزجاجة، والتبليغ قد يصعب حتّى لا يكون له تأثير، فيصير بمنزلة مالم يقع. والمعنى الذي يجمعهما الإيصال، إلّا أنّ الإيصال الذي له تأثير كصدع الزجاجة أبلغ.

فانظر إلى قول الرمّاني وتحليله الرائع، وبيان العلّة في أبلغيّة الاستعارة عن الحقيقة، وسرّ الجمال في التعبير بلفظ «فاصدع» بدلاً من بلّغ، كلّ ذلك يجعل القارئ متمثّلاً للسرّ البلاغي، وموطن الجمال في التعبير بالاستعارة.

أمّا السيوطي، فينقل خلاصة آراء البلاغيّين في الاستعاضة عن «بلّغ» بـ«اصدع»، وتعقيبه يشعرك بأنّه أدرك أنّ الاستعارة هنا ضرب من التجسيم لمعنى مجرّد، ويقول:

«استعير الصدع ـ وهو كسر الزجاجة، وهو محسوس ـ للتبليغ، وهو معقول، والجامع التأثير وهو أبلغ من «بلّغ» وإن كان بمعناه؛ لأنّ تأثير الصدع أبلغ من تأثير

التبليغ. فقد لا يؤثّر التبليغ والصدع يؤثّر جزماً».

كما نقل السيوطي تفسير الآية عن أبي الإصبع إذ يقول بأنّ المعنى صرّح بجميع ما أوحي إليك، وبلّغ كلّ ما أمرت ببيانه وإن شقّ بعض ذلك على بعض القلوب فانصدعت. والمشابهة بينهما فيما يُؤثِره التصريح في القلوب، فيظهر أثر ذلك على ظاهر الوجوه من التقبّض والانبساط. ويلوح عليها من علامات الإنكار والاستبشار، كما يظهر على ظاهر الزجاجة المصدوعة. فانظر إلى جليل هذه الاستعارة، وعظم إيجازها، وما انطوت عليه من المعاني الكثيرة قد حكي أنّ بعض الأعراب لمّا سمع هذه الآية سجد، وقال: سجدت لفصاحة هذا الكلام.

وكأنّ مراد السيوطى أنّ ما أُمِرَ بهﷺ جسم فأصبح مادّة سريعة العطب، قابلة للشقّ والكسر؛ فليصدعها بقوّة؛ ليخيّل إلى قارئ هذه العبارة أنّه يسمع حركة هذه المادّة المصدوعة؛ وذلك أدلّ على نفاذ تبليغه إلى القلوب من أيّ صيغة أخرى.

ولقد أدرك هذا المعنى السيّد الرضي وأجاد في ملاحظته لتجسيم تلك الصورة وتخييلها؛ إذ قال: «وهذه استعارة؛ لأنّ الصدع على الحقيقة إنّما يصحّ في الأجسام ـ لا في الخطاب والكلام ـ والفرق بين الصدع والفصل في كلامهم بمعنى واحد. ومن ذلك قولهم للمصيب في كلامه: قد أطبق المفصل. ويقولون: فلان يفصل الخطاب. أي يصيب حقائقه، ويوضح غوامضه. فكأنّ المعنى في قوله سبحانه: «فاصدع بما تؤمر»، أي أظهر القول، وبيّنه في الفرق بين الحقّ والباطل... ومن ذلك صدع الزجاجة إذا استطار بها الشقّ، واستبان الكسر، وإنّما قال سبحانه: «فاصدع بما تؤمر» ولم يقل: «فبلّغ ما تؤمر»؛ لأنّ الصدع هاهنا أعمّ ظهوراً، وأشدّ تأثيراً».

وقوله تعالى: ﴿إِذا أُلْقُوا فِيها سَمِعُوا لَها شَهِيقاً وَهِيَ تَفُورُ * تَكادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّما أُلْقِيَ فِيها فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُها أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾[1].

لم يجد السيوطي في هذا المشهد المروع إلّا استعارة معقول لمحسوس. والجامع عقلي. مع أنّ تشخيص جهنّم في هذه الآية هو الذي يجعل المشهد حافلاً بالحياة

---

١. الملك: ٧ـ٨.

والحركة، فهي مغيظة محنقة تحاول أن تكظم غيظها حين أُلقـيَ إليـها المـجرمون، ولكون منظرهم البشع ما كان أن تتحمّله وتصبر عليه، فتلتقطهم بألسنة لهبها وهي تئزّ، وتشهق؛ وبمهلها وقطرانها وهي تغلي وتفور حتّى كاد صدرها يـتفجّر حـقداً عليهم، ومقتاً لوجوههم السود. فليس في الصورة استعارة معقول لمحسوس فقط، وإنّما استعيرت لجهنّم شخصيّة آدميّة لها انفعالات وجدانيّة، وخلجات عاطفيّة فهي تشهق شهيق الباكين، وتغضب غضب الثائرين. وهي ذات نفس حادّ الشعور. ولقد تملّى الشريف الرضي جمال هذه الصورة حين رأى أنّ الله سبحانه «وصـف النـار بصفة المغيظ الغضبان، الذي من شأنه أن يبالغ في الانتقام، ويتجاوز فـي الإيـقاع والإيلام»[1].

ومن التشخيص ما يعطي الحركة والنطق والحياة للجماد، ولما لا يكون أهلاً لتلك المعطيات، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾[2].

إذ يدور الحوار بين الله عزّوجلّ وبين جهنّم.فينشئ لنا هذا الحوار صورة بـعد صورة تمثّل الموقف تمثّلاً واضحاً. فالله يعد جهنّم بالامتلاء من الكافرين والعصاة. وجهنّم لا ينفد وقودها، ولا يضيق مكانها، فتطلب المزيد حتّى تمتلئ ولا تجد مكاناً للمزيد بعد امتلائها. وهذه حياة وحركة أضفاهما الحوار مع ما لا ينطق ولا يـتكلّم حتّى أعطانا صورة رائعة لتمثّل عظمة الجحيم، وعنفه، وشدّة سعيره، فـهو مشـهد كامل تبرز فيه الحركات والانفعلات الظاهرة.

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[3].

ففي هذا الحوار الذي يدور بين الخالق وبين السـماء والأرض، يـلقى عـليهما السؤال، ويتلقّى منهما الإجابة. والسماء والأرض مـن الجـمادات التـي لا تسـمع، ولا تعي، ولا تجيب. فوهب لهما فكر الآدميّين، وعواطفهم الإنسانيّة. فهما يحسّان

١. انظر: تلخيص البيان، ص٢٤٤.
٢. ق: ٣٠.
٣. فصلت: ١١.

ما حولها، ويرهفان السمع، ويأنسان بكلام الله، فيسرعان إلى تلبية الأمر، والانقياد للقدرة الإلهيّة.

وبالاستعارة يتجسّد المعنوي حتّى يغدو كتلة من عالم المحسوسات تراه العين، وتسمعه الأذن، ويشمّه الأنف، ويذوقه اللسان، وتتقرّاه اليدان بلمس، كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ﴾[١].

تصوير للإنسان المضطرب الدين، الضعيف اليقين، الذي لم يثبت في الحقّ قدمه، ولا استمرّت عليه مريرته. فأوهن شبهة تعرّض له ينقاد معها، ويفارق دينه لها؛ تشبيهاً بالقائم على طرف مهواة؛ فأدنى عارض يزلقه، وأضعف دافع يطرحه.

إنّ الخيال ليكاد يجسّم هذا «الحرف» الذي يعبد الله عليه هذا البعض من الناس. وإنّه ليكاد يتخيّل الاضطراب الحسّي في وقفتهم، وهم يتأرجحون بين الثبات والانقلاب. إنّ هذه الصورة لترسم حالة التزعزع؛ لأنّها تنطبق على الحسّ، وتتّصل منه بالنفس.

وقوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُما جَناحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾[٢].

إذ أمر الله الولد بأن يلين لهما جانبه، ويتواضع لهما فاستعار لفظ الجناح؛ منبّهاً به على التخييل في الاستعارة بطريق المبالغة في طلب أن يكون الولد لأبويه، كالطائر لفرخه في فرط حنوّه عليهما، وتعطّفه على محبّته. فجعل الذلّ طائراً على طريق الاستعارة ثمّ أخذ الوهم في تصوير ما للمستعار من الآلات والجوارح، ثمّ أضاف اسم الجناح إلى الذلّ؛ رعايةً لمزيد البيان، وإفراطاً في تحصيل البلاغة. وجعل ما ليس بمرئيّ مرئيّاً؛ لأجل حسن البيان. وإيضاح ماليس بجليّ؛ ليصير جليّاً؛ فينتقل السامع من حدّ السماع إلى حدّ العيان.

وقوله تعالى: ﴿فَلَمّا ذَهَبَ عَنْ إِبْراهِيمَ الرَّوْعُ وَجاءَتْهُ ٱلْبُشْرىٰ﴾[٣].

---

١. الحج: ١١.
٢. الاسراء: ٢٤.
٣. هود: ٧٤.

شبّه البشرى بمن يتأتّىٰ منه المجيء، فجعلنا نحيا ذلك في صورة خياليّة طريفة ممتعة يخلع عليها خصائص إنسانيّة جديدة لا تحدّدها الألفاظ حين نجزئ عناصر العبارة، ونعطي لكلّ لفظ معناه الحقيقي، فلجأ الأسلوب إلى التشخيص؛ ليصحّ نسبة الذهاب والمجيء إليها.

والاستعارة كغيرها من طرق الأداء يُحكم على جودتها بقدرتها على التصوير، فنجد أنّ القيمة الذاتيّة لاستعارات القرآن قد تأتّت من الجمال، والقوّة، والإيحاء من الصورة المتحرّكة التي يعبّر عنها.

ففي قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ ٱلظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ﴾[1].

ذكر الظلمات والنور إنّما كان على جهة الاستعارة للكفر والإيمان، والضلال والهدى، كأنّه قال: ليخرج الناس من الكفر والضلال، اللذين هما كالظلمة إلى الإيمان والهدى، اللذين هما كالنور.

والسرّ في جمال الاستعارة ـ بعد حسن تصويرها وإيضاحها للمعنى وإيجازها في أدائه ـ اختبار ألفاظها، وحسن تركيبها، ومرآةحسن تشبيهها الذي بنيت عليه. فألفاظ القرآن موحية صادقة في جعل السامع أو القارئ يحسّ بالمعنى أكمل إحساس وأوفاه، كما أنّها تصوّر المنظر وتجسّمه.

ففي قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقىٰ لا ٱنْفِصامَ لَها﴾[2].

هنا يصبح الإيمان عروة ثمّ تبدأ الحركة المتخيّلة في الاستمساك بها، فتؤدّي هذه الصورة المجسّمة المتحرّكة إلى تمثّل أوضح وأرسخ للمعنى الخيالي المجرّد.

وقوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذا يَسْرِ﴾[3].

صوّر لنا القرآن الليل بصفات مخلوق حيّ يسري في الكون، وكأنّه ساهر يجول في الظلام، أو مسافر يختار السري لرحلته البعيدة في تؤدة وهوادة، فنحسّ

---

١. البقرة: ٢٥٧.
٢. البقرة: ٢٥٦.
٣. الفجر: ٤.

بسريانه الناعم، ولمساته الموحية اللطيفة. والذي ملأنا بهذا الإحساس وبجماله الإبداعي، هو التعبير بالاستعارة المكنيّة؛ والتي سمّاها البلاغيّون بـ«التشخيص» إذ تمثّل فيه المعاني والجمادات إلى أشخاص تكتسب صفات الكائنات الحيّة أيّاً كانت، وتقوم مقامها في صدور أفعالها.

وقوله تعالى: ﴿إِنّا نَخافُ مِنْ رَبِّنا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً﴾[١].

شبّه تعالى ذلك اليوم لقوّة دلائله على عظم عقابه وأليم عذابه بالرجل العبوس، الذي يستدلّ بعبوسه وقطوبه على ارتصاده بالمكروه، وعزمه على إيقاع الأمر المخوف. ومن هذا الوادي ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٢].

فحركة الاقتفاء تتهيّأ للذهن ويتمثّلها الخيال بالجسم والإقدام، لابمجرّد الذهن والجنان.

وقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الكِتابَ بِالحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الكِتابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾[٣].

أي: أنزلنا عليك القرآن الذي يشهد بالصحّة على الكتب السماويّة السابقة فيقرّر أصولها، ويؤيّد شرائعها فلا، يدين للقرآن، وإنّما هو يعطينا ـ بتعبير اليدين ـ صورة حسّيّة عن معنى سبق الكتب السماويّة عنه. فما بين يدي الإنسان سابق عنه، ومتقدّم عليه فضلاً عمّا فيه من معنى الاحتواء بين اليدين، الذي يضفي على ما يحتويه كثيراً من صفات الاعتزاز به، والمحبّة له، والنظر إليه، والتأمّل فيه.

وقوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلى الباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ﴾[٤].

شبّه الحقّ بالجسم القويّ العنيف، الذي ينفذ في جسم الباطل الضعيف الخفيف، فيرزخ الباطل تحت وطءة الحقّ الشديدة التي تدمغه، وتكاد تلصقه بالتراب، وتزهق روحه. وهكذا يجتمع في هذا التعبير التجسيم، والتخييل، والتشخيص.

---

١. الدهر: ١٠.

٢. الإسراء: ٣٦.

٣. المائدة: ٤٨.

٤. الأنبياء: ١٨.

أمّا التجسيم، ففي تصوير الحقّ بالقذيفة الثقيلة.

وأمّا التشخيص، ففي دمغ الحقّ للباطل، وإزهاقه إيّاه.

وأمّا التخييل، ففي تصوّر نوع الثقل، الذي تحديه حركة القذف، ثمّ الدمغ، ثمّ الإزهاق. فإنّها أصوات شداد توشك أن تكون صدى لعظام الباطل، وهي تتحطّم وتتقعقع. وقد أصاب الشريف الرضي حين لاحظ أنّ «الدمغ إنّما يكون عن وقوع الأشياء الثقال، وعلى طريق الغلبة، والاستعلاء، فكأنّ الحقّ أصاب دماغ الباطل فأهلكه»[1].

وبهذه الطريقة المفضّلة في التعبير عن المعاني المجرّدة، سار الأسلوب القرآني في أخصّ شأن يوجب فيه التجريد المطلق، والتنزيه الكامل؛ فقال: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ و ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى العَرْشِ﴾ و ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ﴾ و ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ﴾ و ﴿وَجاءَ رَبُّكَ وَالمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾.

وقد ثار ما ثار من الجدل حول هذه الكلمات حينما أصبح الجدل صناعة فأصبح إثارة مثل هذه المسائل سهلاً ميسوراً. فيكفي لشخص مغرض في الفتنة أن يدّعي الجهل بمعناها، أو الرغبة في إجلاء اللبس عنها حتّى أصبحت هذه الفتن والشبهات موضع اهتمام لعلماء المسلمين، كما أنّها استطاعت أن تؤثّر في بعض السذج والبسطاء. ولكنّنا لو أمعنّا في حقيقة الأمر، لانجدها إلّا جارية على نسق متّبع في التعبير يرمي إلى توضيح المعاني المجرّدة وتثبيتها، ويجري على سنن مطّردة لا تخلّف فيها ولا عوج، سنن التخييل الحسّي، والتجسيم في كلّ عمل من أعمال التصوير.

ففي قوله تعالى: ﴿وَما قَدَرُوا ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ * وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ ٱلقِيامَةِ وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ * سُبْحانَهُ وَتَعالىٰ عَمّا يُشْرِكُونَ﴾[2].

يقول الزمخشري: «والغرض من هذا الكلام إذا أخدته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله لاغير من غير ذهاب بالقبضة، ولا باليمين

---

١. تلخيص البيان، ص١٢٣.

٢. الزمر: ٦٨.

إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز... وأنّ الأفعال العظام التي تتحيّر فيها الأفهام والأذهان، ولا تكتنهها الأوهام، هيّنة عليه هواناً لا يوصل السامع إلى الوقوف عليه إلّا إجراء العبارة في مثل هذه الطريقة من التخييل. ولا ترى باباً في علم البيان أدقّ ولا أرقّ ولا ألطف من هذا الباب ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن، وسائر الكتب السماويّة، وكلام الأنبياء. فإنّ أكثره وعلّيّته [أي معظمه] تخييلات قد زلّت فيها الأقدام قديماً. وما أُوتي الزالّون إلّا من قلّة عنايتهم بالبحث والتنقير حتّى يعلموا أنّ في إعداد العلوم الدقيقة علماً لو قدروه حقّ قدره، لما خفي عليهم.

إنّ العلوم كلّها مفتقرة إليه وعيال عليه؛ إذ لا يحلّ عقدها الموربة، ولا يفكّ قيودها المكربة إلّا هو. وكم آية من آيات التنزيل وحديث من أحاديث الرسول قد ضيم وسيم الخسف بالتأويلات الغثّة، والوجوه الرثّة؛ لأنّ من تأوّل ليس من هذا العلم في عير ولا نفير، ولا يعرف قبيلاً منه من دبير[١]. فالتخييل المراد به الاستعارة التمثيليّة مثل حال عظمته، ونفاذ قدرته بحال من يكون له قبضة فيها الأرض، ويمين بها تطوى السماوات»[٢].

وتشير هذه الاستعارة إلى غاية عظمته، وكمال قدرته، وحقارة الأفعال العظام، التي تتحير فيها الاوهام بالنسبة إلى قدرته تعالى. والى أنّ تخريب العالم أهون شيء عليه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[٣] تصوير لعظمته، مثّل عظمة شأنه ـ عزّوجلّ ـ، وسعة سلطانه، وإحاطة علمه بالأشياء قاطبةً بسعة كرسيّه،

---

١. الكشاف، ج ٤، ص١٤٤.

٢. التخييل له ثلاثة معانٍ:

أ) التمثيل بالأمور المفروضة.

ب) وفرض المعاني الحقيقيّة.

ج) وقرينة المكنيّة، وهذا زبدة ما حقّقه الشريف في شرح المفتاح [انظر: حاشية الشهاب الجفاجي على تفسير البيضاوي، ج ٧، ص٣٥١].

٣. البقرة: ٢٥٥.

وإحاطته بالسموات والأرض على سبيل الاستعارة التمثيليّة.

وقوله تعالى: ﴿ما مِنْ دابَّةٍ إلّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها﴾[١]؛ إذ صوّر قدرته وتسلّطه على العباد وهم أسراء في يد تصرّفه وقهره، كحال من أخذ بناصيته.

وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرائِهِمْ مُحِيطٌ﴾[٢].

وصف اقتداره عليهم وأنّهم في قبضته وحوزته، كالمحاط إذا أحيط به من ورائه فسدّ عليه مسلكه، فلا يجد مهرباً.

وفي الاستعارة تتوضّح قوّة التأثير والمبالغة، كقوله تعالى: ﴿قالَ رَبِّ إِنِّى وَهَنَ العَظْمُ مِنِّى وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾[٣]؛ إذ شبه الشيب في بياضه وإنارته وانتشاره في الشعر وفشوّه فيه وأخذه منه كلّ مأخذ باشتعال النار. ثمّ أخرجه مخرج الاستعارة. وفي هذا دليل على سرعة تضاعف الشيب وتزايده وتلاحق مدده حتّى يصير في الإسراع كاشتعال لهب النار، فيعجز مطفيه، ويغلب متلافيه.

واستعارة الاشتعال أبلغ لفضل ضياء النار على بياض الشيب؛ ولإفادة القوّة في ظهور الشيب. ففي هذه الاستعارة إخراج الظاهر في صورة شيء أشدّ منه ظهوراً، وأسرع منه انتشاراً وزيادةً في الإيضاح وإشعاراً بأنّ الشيب لا يتلافى انتشاره، كما لا يتلافى اشتعال النار.

ولا ريب أنّ هناك جمالاً واضحاً في تشبيه شيوع الشيب في الرأس باشتعال النار ولكن في الحقيقة لانجد الجمال في هذه الاستعارة وحدها، بل فيها ومامعها من نظم، وتآخ في الكلمات ما لا يفطن إليها إلّا من أعطاه الله حسّاً ثاقباً، كعبد القاهر الجرجاني الذي بيّن أنّ الجمال والجلال إنّما يكون في مجموع القول لافي الاستعارة وحدها، إذ يقول: «ومن دقيق ذلك وخفيّه أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾[٤] لم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة ولم ينسبوا الشرف إلّا إليها، ولم يروا للمزيّة موجباً سواها، هكذا ترى الأمر في ظاهر كلامهم، وليس

١. هود: ٥٦.
٢. البروج: ٢٠.
٣و٤. مريم: ٤.

الأمر على ذلك، ولا هذا الشرف العظيم ولا هذه المزيّة الجليلة، وهذه الروعة التي تدخل على النفوس عند هذا الكلام لمجرّد الاستعارة. ولكن لأنْ سُلِك بالكلام طريقُ ما يسند الفعل فيه إلى الشيء وهو لما هو من سببه فيرفع به ما يسند إليه ويؤتى بالذي الفعل له في المعنى منصوباً بعده مبيّناً أن ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأوّل إنّما كان من أجل هذا الثاني؛ ولما بيّنه من الاتّصال والملابسة كقولهم: طاب زيد نفساً، وقَرَّ عمروٌ عيناً، وتصبّب عرقاً، وكرُم أصلاً، وحسن وجهاً وأشباه ذلك ممّا تجد الفعل فيه منقولاً عن الشيء إلى ما ذلك الشيء من سببه، وذلك أنّا نعلم أنّ «اشتعل» للشيب في المعنى وإن كان هو للرأس في اللفظ، كما أنّ «طاب» للنفس و«قرّ» للعين و«تصبّب» للعرق وإن أسند إلى ما أسند إليه، يبيّن أنّ الشرف كان لأن سُلِكَ فيه هذا المسلك، وتُوُخِّيَ به هذا المذهب أن تدع هذا الطريق فيه وتأخذ اللفظ فتسنِدَهُ إلى الشيب صريحاً، فتقول: اشتعل شيب الرأس والشيب في الرأس. ثمّ تنظر هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة؟ وهل ترى الروعة التي كنت تراها؟ فإن قلت: فما السبب في أن كان «اشتعل» إذا استعير للشيب على هذا الوجه كان له الفضل، ولِمَ بان بالمزيّة من الوجه الآخر هذه البينونة؛ فإنّ السبب أنّه يفيد مع لمعان الشيب في الرأس الذي هو أصل المعنى الشمول، وأنّه قد شاع فيه، وأخذه من نواحيه، وأنّه قد استغرقه، وعمَّ جُملته حتّى لم يبق من السواد شيء أو لم يبق منه إلّا ما لا يُعتدّ به. وهذا ما لا يكون إذا قيل: اشتعل شيب الرأس أو الشيب في الرأس. بل لا يوجب اللفظ حينئذ أكثر من ظهوره فيه على الجملة...»[1].

وقد أجاد عبد القاهر في بيان وجه البلاغة في الاستعارة مع إردافها من مجموع الكلام، وإذا كانت هي في ذاتها تجمل القول، فإنّ سرّ الإعجاز فيها وفي مجموع العبارات. وضرب عبد القاهر مثلاً آخر مقارباً، فقال: «ونظير هذا في التنزيل قوله عزّوجل: ﴿وَفَجَّرْنا الأَرْضَ عُيُوناً﴾[2] التفجير للعيون في المعنى أوقع على الأرض في

---

١. دلائل الإعجاز، ص١٣١-١٣٢.
٢. القمر: ١٢.

اللفظ. كما أسند هناك الاشتعال إلى الرأس. وقد حصل بذلك من معنى الشمول ههنا مثل الذي حصل هناك. وذلك أنّه قد أفاد أنّ الأرض قد كانت صارت عيوناً كلّها، وأنّ الماء قد كان يفور من كلّ مكان منها، ولو أُجريَ اللفظ على ظاهره فقيل: وفَجَّرنا عيون الأرض أو العيون في الأرض، لم يُفِد ذلك، ولم يَدُلَّ عليه، ولكان المفهوم منه أنّ الماء قد كان فار من عيون متفرّقة في الأرض، وتبجَّس من أماكن منها»[1].

وقوله تعالى: ﴿ماكانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرىٰ حَتّىٰ يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ﴾[2].

المراد بها تغليظ الحال، وكثرة القتل وذلك مأخوذ من الثخانة وهو الغلظ والكثافة في الأجسام. ثمّ استعير للمبالغة في القتل والجراحة؛ لأنّها لمنعها من الحركة صيّرته كالثخين الذي لايسيل.

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَزَّقْناهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾[3].

فإنّ التمزيق الخاصّ إنّما يكون بتفريق المتّصل وخرقه من تهويل الأمر، والدلالة على شدّة التأثير والإيلام ما لا يخفى، أي مزّقناهم تمزيقاً لا غاية وراءه بحيث تضرب به الأمثال في كلّ فرقةليس بعدها وصال. فشبّه التفريق بالتمزيق بجامع إزالة الاجتماع في كلّ على سبيل الاستعارة التبعيّة.

وقوله تعالى: ﴿بَلىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولـٰئِكَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ﴾[4]؛ إذ أنّ من يقترف الذنوب ويرتكب الآثام، يعتاد عليها ولا يستطيع التخلّص منها. فكأنّ الخطايا قد أحاطت به من كلّ اتّجاه حتّى عجز عن النفاذ منها، والكفّ عنها. فشبّه المبالغة في اقتراف الذنوب بالشيء يحيط بالشيء. والصفة المشتركة بينهما عدم التخلّص في كلّ منهما. وهذا أبلغ استعارة؛ وذلك انّ الإنسان إذا ارتكب ذنباً واستمرّ عليه دفعه إلى إتيان ماهو أعظم منه، فلا يزال يرتقي حتّى يطبع

١. دلائل الإعجاز، ص١٣٢-١٣٣.
٢. الانفال: ٦٧.
٣. سبأ: ١٩.
٤. البقرة: ٨١.

على قلبه، فلا يمكنه أن يخرج عن تعاطيه. وهنا اجتمع التخييل والتجسيم في هذه الآية، فصوّر المعنوي المجرّد جسماً محسوساً، وخيّل حركة لهذا الجسم بعد أن أصبحت الخطيئة شيئاً مادّيّاً تتحرّك حركة الإحاطة.

وقوله تعالى: ﴿وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ﴾[1].

أي: أنّه تعالى ألقى الرعب في قلوبهم من أثقل جهاته، وعلى أفظع بغتاته، أي في صميم كيانه تشبيهاً بقذف الحجر إذا صكّت الإنسان على غفلة منه، فإنّ ذلك يكون أملأ لقلبه، وأشدّ لروعهِ.

وتكون الاستعارة أبلغ في قوله تعالى: ﴿وَلَمّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الغَضَبُ﴾[2]، لأنّه انتفى انتفاءَ مراصدَ بالعودة. فهو كالسكوت على مراصدة الكلام بما توجبه الحكمة في الحال فالتقى الغضب بالسكوت عمّا يكره، والمعنى الجامع بينهما الإمساك عمّا يكره.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعاءٍ عَرِيضٍ﴾.

أي: كثير مستعار ممّا له عرض متّسع؛ للإشعار بكثرته واستمراره وهو أبلغ من الطويل؛ إذ الطول أطول الامتدادين، فإذا كان عرضه كذلك فما ظنّك بطوله.

وقوله تعالى: ﴿فَوَجَدا فِيها جِداراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقامَهُ﴾[3].

أطلق على مشارفة إرادة الوقوع على طريق الاتّساع؛ وللدلالة على المبالغة في ذلك. فشبّه مشارفة الجدار إلى الانقضاض بالإرادة بجامع الميلان بينهما على سبيل الاستعارة التبعيّة.

وقوله تعالى: ﴿وَلا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ ٱلشَّيْطانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * إِنَّما يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشاءِ﴾.

شبّه تزيينه وبعثه على الشرّ بأمر الآمر به في أنّ كلاًّ منهما سبب لوقوع الشرّ.

عدل عن التصريح بلفظ الوسوسة والبعث، وسلك مسلك الاستعارة؛ بناءً على أنّ

---

١. الأحزاب: ٢٦.
٢. الأعراف: ١٥٤.
٣. الكهف: ٧٧.

تنزيل وسوسته منزلة أمره، يستلزم تنزيل من يطيعه، ويقبل وسوسته بمنزلة المأمور، فكان في سبيل سلوك الاستعارة رمز إلى أنّهم بمنزلة المأمورين المنقادين له؛ تحقيراً وتسفيهاً لرأيهم، وهي أبلغ عبارة في التحذير من إطاعة أوامره وقبول قوله فيما يدعو إلى فعله.

وقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذابٌ مُقِيمٌ﴾[١].

«يحل عليه» ينزل أو يحلّ عليه حلول الدين المؤجّل، الذي لا انفكاك عنه على سبيل الاستعارة التبعيّة. فالتعرّض لحلول العذاب المقيم للمبالغة في التهديد وتخصيصه بالمؤجّل، وإيراد الأوّل بالإتيان في غاية الجزالة.

وقوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾[٢].

وصف قلوبهم مبالغةً في حبّ العجل، فكأنّما تشرّبت حُبّه فمازجها ممازجة المشروب، وخالطها مخالطة الشيء الملذوذ. وحذف مضاف العجل للمبالغة، أي تداخل حبّه، ورسخ في قلوبهم صورته؛ لفرط شغفهم به، وحرصهم على عبادته، كما يداخل الصبغ الثوب، والشراب أعماق البدن. ومن عادة العرب أنّهم إذا عبّروا عن مخامرة حبّ أو بغض، استعاروا له اسم الشراب؛ إذ هو أبلغ نجاع في البدن.

وبلاغة الاستعارة من ناحية الإيجاز:

كقوله تعالى: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾.

لفظة «الشوكة» مستعار وهي أبلغ. وحقيقتها السلاح، فذكر الحدّ الذي به تقع المخافّة واعتمد على الإيحاء إلى النكتة.

وإذا كان السلاح يشتمل على ماله حدّ وماليس له حدّ، فشوكة السلاح هي التي تبقى، فعبّر هنا بلفظة الشوكة؛ لتشمل كلّ أنواع السلاح (أي ماله شوكة وماليس له شوكة) وهذا نهاية الإيجاز، وغاية الاختصار.

---

١. هود: ٣٩.

٢. البقرة: ٩٣.

وقوله تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّها الثَّقَلانِ﴾[١].

شبّه القصد إلى الشيء والتوجّه له بالفراغ والخلوص من الشواغل بجامع الاهتمام في كلّ، واستعار اللفظ الدالّ على المشبّه به للمشبّه.

ثمّ اشتقّ من الفراغ بمعنى الخلوّ «نفرغ» على سبيل الاستعارة التصريحيّة التبعيّة. والقرينة حالية.

وقد تحدّث الرمّاني عن هذا المعنى، فقال: «والله عزّوجلّ لا يشغله شأن عن شأن، ولكنّ هذا أبلغ في الوعيد. وحقيقته سنعمد إلّا أنّه لمّا كان الذي يعمد إلى شيء قد يقصر فيه؛ لشغله بغيره معه، وكان الفارغ له هو البالغ في الغالب ممّا يجري به التعارف، دلّلنا بذلك على المبالغة من الجهة التي هي أعرف عندنا؛ لما كانت بهذه المنزلة ليقع الزجر بالمبالغة، التي هي أعرف عند العامّة والخاصّة موقع الحكمة».

وبالإضافة إلى أنّ هذا التعبير في الآية الكريمة يفيد أشدّ الوعيد؛ فإنّ ممّا يلفت النظر فيه أن تكون جملة واحدة هي «سنفرغ لكم» توحي بكلّ هذه المعاني، وتثير في النفس والخيال تصوّرات كثيرة في الموازنة بين الواقع فيما يتعلّق بذات الله سبحانه؛ وبين ما يوحيه ظاهر التعبير في الآية.

بلاغة الاستعارة في أقوال الرسولﷺ ونهج البلاغة، ومن الأدب العربي

من لمع البيان في استعارات الرسولﷺ قوله يوم حنين: «الآن حَمِيَ الوَطيسُ»[٢].

أي: اشتدّت الحرب. والوطيس في الأصل: التنوّر. شبّه به الحرب؛ لاشتعال نارها، وشدّة إيقادها. فاستعار لها اسمه في إيرادها، فهو كلام في غاية الإيجاز. وممّا يشبه الألغاز وكاد أنْ يكون من باب الإعجاز. ولم يسمع هذا الكلام من أحد قبل النبيﷺ، فأبرز المعنى بصورة مستجدّة تزيد قدرةً ونبلاً، وتوجب له بعدَ الفضل فضلاً.

---

١. الرحمن: ٣١.

٢. مسند أحمد، ج ١، ص ٢٠٧؛ مجمع الزوائد، ج ٦، ص ١٨٠؛ الدرّ المنثور، ج ٣، ص ٢٢٦؛ المجازات النبوية، ص ٥٩ رقم (٢٦).

وقوله ﷺ: «منبري هذا على تُرْعةٍ مِنْ تُرَعِ الجنّةِ»[١].

شبّه فيه مكان منبره ﷺ بترعة من ترع الجنّة بجامع الخير والبركة، فاستعير لفظ المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التصريحيّة.

وفيه زيادة معنى وهو أن يكون تشبيهه بالروضة؛ لما يمرّ عليه من محاسن الكلم، وبدائع الحكم، التي تشبه أزاهير الرياض، ودبابيج النبات؛ لأنّ السامع لمّا يتلى عليه كأنّه يطلع إلى الجنة، فلينظر إلى بهجتها، وإلى ما أعدّ الله للمؤمن فيها.

وقوله ﷺ: «الصّبْرُ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الأولى»[٢].

شبّه وقع المصيبة المفاجئة على نفس الإنسان بالصدمة التي هي اصطكاك شيء صَلبٍ بآخرَ صَلبٍ. وفي ذلك مبالغة؛ لأنّ اصطدام الصلب بالصلب أشدّ من اصطدام الليّن بالليّن، والليّن بالصلب. ووجه الشبه شدة التأثير في كلّ. واستعمل لفظ المشبّه به في المشبّه.

وقوله ﷺ لحادي مطيّه: «يا أَنجشةُ! رِفقاً بالقَوارِيرِ»[٣].

حقيقة المعنى: رفقاً بمن هن في الضعف والوهن، وتمكّن التلف والخَلَل من نفوسهنّ، إذا تسرّب إليهنّ. كالقوارير التي يوهنها الخفيف، ويصدعها اللطيف، فلا تقبل الجبر بعد الكسر، ولا تحرّك بالنسيب صبوتهنّ إلى غير الجميل. ففي هذه الاستعارة تحسين المعنى وإبرازه في حلّة جميلة تعجب النفس.

وقوله ﷺ: «إيّاكم والمُشَارَّةَ، فإنّها تُحيي العُرَّةَ وتُميتُ الغُرَّةَ»[٤].

---

١. أخرجه مسلم، رقم ١٧٧٥؛ وأحمد في المسند، ج ١، ص٢٠٧؛ سيرة ابن هشام، ج ٢، ص٤٤٥؛ النهاية في غريب الحديث والأثر؛ لسان العرب «وطس».

٢. أخرجه البخاري، ج ٣، ص١٣٨؛ ومسلم (رقم ٦٢٦)؛ وابو داود برقم ٣١٢٤؛ والترمذي، رقم ٩٨٧؛ والنسائي، ج ٤، ص ٢٢؛ المجازات النبوية، ص ٢٣٠.

٣. البخاري، ج ١٠، ص٤٥٦؛ ومسلم، رقم ٢٣٢٣؛ وأحمد في مسنده، ج ٣، ص١٠٧ و١١٧.

٤. اُنظر: الفائق في غريب الحديث؛ النهاية في غريب الحديث والأثر؛ لسان العرب؛ تاج العروس «عرر» و«غرر»؛ مسند الشهاب الجفاجي، ج ٢، ص ٩٥؛ كنز العمال، ج ٣، ص٧٨٤٣؛ المجازات النبوية، ص١٦٩. المشارّة: مفاعلة من الشرّ، أي إيّاكم واستشارة الشرّ ومقابلته بمثله. العرّة: الجرب، أو القروح في أعناق الفصلان، والخلّة القبيحة، وهذا المعنىٰ الأخير هو الذي فسرّه الرضي بالمثلبة في المجازات النبوية.
والغرة: بياض في جبهة الفرس.

فهو بيان للإجمال، المراد بها أنّ استثارة الشرّ ومقابلته بمثله، تظهر المعايب، وتخفي المناقب؛ لأنّ المهاتِر المشاغِب لا يقدر لمخاصمة على مثلبة إلّا بحثها، ولا يجد له منقبة إلّا دفنها؛ فكأنّه يميت محاسنه، ويحيي مساويه. وجعلﷺ الغرّة في مكان المنقبة؛ لتحمل الإنسان بنشرها. وجعل العُرّة في مكان المثلبة؛ لتهجن الإنسان بكشفها[١].

وقال الإمام عليّ‌عليه‌السلام: «اسْتَودِعِ اللهَ دِينَكَ ودُنْياكَ، واسأَلْهُ خَيْرَ القَضاءِ لَكَ في العاجِلَةِ والآجِلَةِ»[٢].

شبّه الله جلّ جلاله بأمين تودع عنده النفائس على طريق الاستعارة المكنيّة. واختار التعبير بـ«اسْتَوْدِعْ» دون لفظ آخر «كالتسليم»؛ للإشارة إلى غرّة تلك النكات؛ لأنّه يفهم منه أنّه ملتفت إليها، وملاحظ لها ـ كما هو شأن من يودع ملكه ـ فإنّك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت في الاستعارة فوائد يندر أن تجدها في غيرها.

وقال‌عليه‌السلام وهو يصف سلوك النبيّﷺ مع أصحابه: «يَحسِرُ ٱلحَسِيرُ، وَ يَقِفُ الكَسِيرُ، فَيُقيمُ عَليهِ حتّى يُلْحِقَهُ غايَتَهُ، إلّا هَالِكاً لا خَيْرَ فِيهِ»[٣].

وهذا في قمّة تصوير رأفة النبيّﷺ، وغاية اشفاقه على أصحابه، فإذا حدث عند أحدهم ريب أو عرضت له شبهة، لم يزلﷺ يوضح له، ويرشده حتّى يزيل ماخامر سرّه من وساوس الشيطان ويلحقه بالمخلصين من المؤمنين.

وقال‌عليه‌السلام: «نحنُ الشِعارُ والأصْحابُ والخَزَنَةُ والأبوابُ. لا تُؤْتىٰ البُيوتُ إلّا مِنْ أَبوابِها، فَمَنْ أَتاها مِنْ غيرِ أَبوابِها سُمّيَ سَارِقاً»[٤].

---

١. في الحديث استعارة تبعيّة ومكنيّة إذ شبّه المثلبة أو الفرح بالشخص الذي له حياة، وحذف المشبّه به ورمز له بشيء من لوازمه، وهو الإحياء، فهذه المكنيّة. أمّا التبعيّة، فقد شبّه إظهار المثلبة والقرح بإحيائها. واشتقّ من الإحياء بمعنىٰ الإظهار «يحيا» بمعنىٰ يظهر.

وكذلك في «يميت الغرّة» استعارتان: مكنيّة وتبعيّة حيث شبّه الغرّة ـ وهي المنقبة، أو كرائم المال ـ بالإنسان الذي يموت، وشبّه إخفاء المنقبة وتبديد المال بالأمانة، كما سبق في «يحيي العرّة».

٢. نهج البلاغة، الكتاب ٣١.

٣. المصدر، الخطبة ١٠٤. يحسر الحسير من حسر البعير. إذا أعيا وكلّ. الكسير: الذي ضعف اعتقاده.

٤. المصدر، الخطبة ١٥٤. الشِعار: ما يلي البدن من الثياب. والمراد بطانة النبيّ الكريمﷺ.

فتفكّر في هذه الكلمات القصيرة وما اشتملت عليه من المعاني، وانطوت عليه من الأسرار والرموز في فضل أهل البيت، وعلوّ درجتهم عند الله تعالى، ومكانتهم من الشرف بالرسولﷺ وقرب مكانهم منه. وقد احتوت على استعارات خمس. فاستعار الشعار ليدلّ به على الاختصاص بالرسول والملاصقة له في حسبه. واستعار الخزنة ليدلّ بها على أنّهم الحافظون لعلوم الشريعة، المهيمنون عليها. واستعار الأبواب ليدلّ بها على أنّه لاتوجد فضائل العلوم إلّا من جهتهم، وإنّهم بمنزلة الأبواب لها. واستعار قوله: «لاتؤتى البيوت إلّا من أبوابها»، وإلّا به على أنّ أخذها من جهة غيرهم، خلاف العادة المألوفة، وعكس للأمر وإبطال لحقيقته، واستعار قوله: «فمن أتاها من غير بابها كان سارقاً» ليدلّ به على أنّ كلّ من أخذها من غيرهم فقد ظلم وتعدّى وأساء كالسارق؛ لأنّه أخذ ما لا يملكه.

وقولهﷺ: «اللهُمَّ! قد صَرَّحَ مَكْنُونُ الشنآنِ، وجاشَتْ مراجِلُ الأضْغانِ»[١].

وفيهما استعارتان لشدّة البغضاء، وتمكّن العداوة وتأكّدها في الأفئدة. فهما على ما اختصّا به من النظم والاتّساق، وقصر اللفظ، وبلاغة المعاني لايقدّران بقيمة، ولا يوزنان بأنفس الأثمان.

وتعدّ الاستعارة من أهمّ أساليب الكلام، وعليها المعول في التوسّع والتصرّف. وبها يتوصّل إلى تزيين اللفظ، وتحسين النظم والنثر.

وبلاغة الاستعارة آتية من ناحيتين: الأولى: من ناحية اللفظ، والثانية: من ناحية الابتكار. أمّا من جهة اللفظ، فلأنّ تركيبها يدلّ على تناسي التشبيه، فيحملك عمداً على تخيّل صورة جديدة تنسيك روعتها، وما تضمّنه الكلام من تشبيه خفيّ مستور.

ومن جهة الابتكار؛ لأنّها القدرة التعبيريّة التي تعين على تجسيد الأفكار والمشاعر والتخييلات في عبارات حسنة متنوّعة تتجاوز المألوف لا يجول إلّا في

١. نهج البلاغة، الكتاب ١٥. صرّح مكنون الشنآن: صرّح القوم بما كانوا يكتمون من البغضاء جاشت: غَلَت. المراجل: القدور. الأضغان: جمع ضِغْن وهو الحقد.

نفس أديب وهب الله له استعداداً سليماً في تعرّف وجوه الشبه الدقيقة بين الأشياء، وأودعه قدرةً على ربط المعاني وتوليد بعضها من بعض إلى مدى بعيد.

انظر إلى قول البحتري في الفتح بن خاقان:

يَسْمُو بِكَفٍّ على العافينَ حانيةٍ تَهْمِي وَطَرْفٍ إلى العلياءِ طمّاحِ[1]

ألست ترى كفّه وقد تمثّلت في صورة سحابة هتانة تصبّ وَبْلها على العافين السائلين. وأنّ هذه الصورة قد تملّكت عليك مشاعرك، فأذهلتك عمّا اختبأ في الكلام من تشبيه؟

وقول الشريف الرضي في الوداع:

نَسْرِقُ الدَّمْعَ في الجُيُوبِ حَيَاءً وَبِنَا مابِنَا مِنَ الأَشْواقِ[2]

هو يسرق الدمع حتى لا يوصم بالضعف والخور ساعة الوداع. وباستطاعته أن يقول: «نستر الدمع في الجيوب حياء» ولكنّه أراد أن يسمو إلى نهاية المرتقى في سحر البيان. فكلمة «نسرق» ترسّم في خيالك صورةً لشدّة خوفه لا يريد أن يظهر فيه أثر للضعف؛ ولمهارته وسرعته في إخفاء الدمع عن عيون الرقباء.

وقول المتنبّي:

تملُّ الحُصُون الشُّمُّ طُولَ نِزالِنا فَتُلْقي إليـنا أَهْلَها وَتَزُولُ[3]

في البيت ثلاث جمل:

أوّلها: «تملّ الحصون الشمّ طول نزالنا». وثانيها: «وتلقي الينا اهلها»، وثالثها: «وتزول».

ففي الجملة الأولى أسند إلى الحصون ماليس لها. فالحصون وهي الأمكنة المنيعة المحمية جمادات لا تملّ. والملل وهو الضجر من صفات الإنسان. الذي يضجر من طول النزال... لكنّ الشاعر تخيّل للجماد وهو هنا القلاع المرتفعة في الفضاء روحاً تسأم من الحصار، وتكره القتال. فاستعار له مللاً إنسانيّاً إذ شبّه

---

١. ديوانه، ج ١، ص ١٣٣.

٢. ديوانه، ج ٢، ص٥٧٨.

٣. ديوانه، ج ٣، ص ٢٢٥.

الحصون بالإنسان، وحذف المشبّه به وأشار إليه بشيء من لوازمه وهو الملل.

وفي الجملة الثانية: شبّه الشاعر الحصون بإنسان له يدان وإرادة يريد أمراً وينفذه بيديه، وحذف المشبّه به الذي هو الانسان وترك منه الإرادة واليدين؛ إذ استعارهما للحصون وأسند إليها إلقاء من فيها من الناس؛ تعبيراً عن مللها من طول النزال الذي رأيناه في الجملة الأولى.

والجملة الثالثة: «تزول الحصون» مثل هذه الجملة ولا تختلف عنها إلّا بـاللفظ المستعار وهو «تزول».

وبلاغة الصورة تظهر في هذا الإحياء للجماد؛ إذْ شخّص الشاعر الحصون وجعلها مثل الإنسان ذات روح تسأم، وتريد، وتسلم، وتنهزم. مع أنّ المعنى الحقيقي يتلخّص بتهدّم الحصون أمام الفاتحين بعد حصارٍ طويل.

صورة الاستعارة هنا اجتازت الواقع الحقيقي واقع الحصون الجمادي إلى واقع الإنسان الحيّ ارتقت الطبيعة فصارت إنساناً وهذا التحوّل فعل اسطوري يبدع من عناصر الطبيعة وهو ما يحقّقه المتنبّي في كثير من شعره، ومنه قوله:

طَلَبْتَهُم على الأمـواهِ حـتّى ... تَخَوَّفَ أنْ تُفَتِّشَهُ السَّحابُ

وتسألُ عَنهُمُ الفلواتِ حـتى ... أجابَكَ بَعْضُها وَهُمُ الجوابُ[1]

جعل السحاب يخاف. وجعل الصحراء تسأل فتجيب... وذلك تشخيص لها، أي أسند إليها ماليس لها...[2].

وما أجمل تصوير البحتري للميّت والموت في قوله:

صَرِيعٌ تقاضاهُ اللـيالي حُشـاشَةً ... يَجُودُ بها والموتُ حُمْرٌ أظـافِرُهُ[3]

حين أبرز الموت بهذه الصورة المخيفة وهي صورة حيوان مـفترس ضـرّجت

١. ديوانه، ج ١، ص ٢٠٥.

٢. صناعة الكتابة، ص ٣٠٠ ومابعدها.

٣. الصريع: المطروح على الأرض، الحشاشة: بقيّة الروح في المريض أو الجريح، أي أنّ القتيل ملقىً على الأرض يلفظ أنفاسه الأخيرة، [الصور البيانية، ص ٣٦٩].

أظافره بدماء قتلاه.

وقول البارودي:

أسمعُ في نفسي دبيبَ المنى ... وألمحُ الشُّبْهةَ في خاطرِي

إذ رسّم فيه صورة الأمل يتمشّى في النفس محسّاً يسمعه بأذنه، وأنّ الظنون والهواجس صار لها جسم يراه بعينه أنّها لصورة تثير العجب، وتبعث على الدهشة، وتستولي علي الألباب وذلك سرّ الاستعارة؛ لأنّها صورت الشكّ والأمل يتجاذبان، وما ذلك إلّا لأنّ الاستعارة تخلّلته فصيّرت البيت لوحةً بديعةً يتّضح على صفحتها كلّ معالم الإبداع والفنّ.

ومن الإيضاح وحسن الصورة قول الشاعر:

وظهر تَنُوفه للريح فيها ... نسيم لا يَرُوعُ الغربَ دانِ

فقد عبّر الشاعر عن أنّ النسيم لا يثير التراب بأنّه لا يروعه، وهو استعارة جيّدة مختارة تصوّر لك التراب كأنّه راقد في هدوء، وهذا النسيم الداني يمرّ به فلا يفزعه ولا يروعه.

وقول الشاعر في روضة:

تعانق ريحها لمم الخزامى ... وأعناق القرنفل في سراها

ويأبى زهرها إلّا هجوعاً ... ويأبى عرفها إلّا انتباها

أريد التعبير عن أنّ ريح الروض حين تهبّ تلامس الخزامى والقرنفل فتميد الأزهار، ويعبق منها الشذا، فعمد إلى الخيال واقتنص منه تصوير الريح والزهور بأناسي تتعانق. الخزامى تعانق الريح بلثمها، والقرنفل بأعناقها تتهادى صوب الخزامىٰ.

واقتنص منه ثانيةً تصوير الأزهار، لائذة بالأرض بإنسان غلب الكرى على عينيه فثنى رأسه.

ثمّ اقتنص منه ثالثةً تصوير العرف يضوع بعد إمساك بإنسان هبّ من سنته.

عمد إلى هذه الأخيلة إمتاعاً للنفس بصورها الرائعة.

ولنتأمّل قول الشاعر:

دَكَّ طَـوْدَ الكُـفْرِ دَكّـاً   صاعِقٌ مِـنْ وَقْـعِ سَـيْفِكَ
أَرْسَـلَتْهُ خَـمْسُ سُـحْبٍ   نَشَأَتْ مِـنْ بَـحْرِ كَـفِّكَ

قصد بالخمس سحب الأصابع الخمس، وفرّق بين التعبير بالحقيقة، والتعبير بالاستعارة في الدلالة علىٰ وضوع المعنى وحسن الصورة؛ إذ أنّ الاستعارة عملت علىٰ إثارة حاسّة الاستعظام والفخامة[1].

❊ ❊ ❊

---

١. التطوّر البياني، ص٣١١.

المبحث الرابع

الكناية

القسم الأوّل

الكناية لغةً واصطلاحاً

الكناية لغةً:

مصدر كنا يكنو، أو كنى يكني، أي تكلّم بما يستدلّ به عليه، أو تتكلّم بشيء وأنت تريد غيره.

ووردت مادّة الكناية في اللغة حول معاني الخفاء، والستر، والتغطية، وعدم التصريح[١]. وبذلك تدخل الكنية في الكناية، كقول الإمام عليّ عليه السلام: «أنا أبو حسنٍ القَرْمُ» إخفاءً لاسمه، وعدم التصريح به. كأنّها تورية عن اسمه للتعظيم[٢].

والكناية اصطلاحاً: لفظ أُطلِق وأُريد به لازمُ معناه مع جواز إرادةِ المعنى الأصلي[٣].

أو هو كلام أُريد به معنى غير معناه الحقيقي الذي وضع له مع جواز إرادة ذلك المعنى الأصلي؛ إذْ لا قرينة تمنع هذه الإرادة.

والكناية من الأساليب البديلة مثل المجاز يعدل إليها عن اللفظ الأصلي لنكتة

---

١. تدخل الكنية في الكناية لغويّاً. أمّا في الاصطلاح، فالكنية ليست من الكناية؛ لأنّ الكنية نوع من العلم، والعلم الصريح في مسمّاه، فلا فرق بين دلالة الكنية وما دلّت عليه من اسم. (عروس الأفراح، ج ٤، ص ٢٥١).

٢. أنظر لسان العرب، ج ١٥، ص ٢٣٣؛ ترتيب القاموس المحيط، ج ٤، ص ٩٢؛ معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ١٣٩؛ النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٤، ص ٢٠٧؛ أقرب الموارد، ج ٢، ص ١١٠٩. الاشتهار بـ«أبو حسن القرمُ» يكشف عن إخفاء الاسم الصريح: (علي)؛ لإحلال الكنية محلّه، ولفظ «القرم» يصلح لقباً وصفة وبدلاً. وقد استبدل باسم العلم. وصلح القرم مائزاً لـ«أبو حسن» والاسم «عليّ» صار من مطويات «أبو حسن القرم». فالكناية بهذا عن ذلك تمّت بمواراة الاسم الصريح، وليس بتحوّل في مدلوله من ملحوظ إلى ملحوظ لكن هذا التبديل في الاسم خضع لقاعدة الكنى حيث يعلم الشخص باسم ابنه.

٣. البلاغة الواضحة، ص ١٢٥.

بلاغيّة تجعل التعبير بها أولىٰ أو أرحب من التعبير باللفظ الذي وُضِعَ في أصل اللغة؛ للدلالة على المعنى.

تطوّر مصطلح الكناية تأريخياً

ظلّت الكناية لفظاً يستعمل بمعناه اللغوي فقط حتّى بدأ الدارسون اللغويّون يتداولونه كمصطلح بالتدريج، فكان اللغويّون العرب يسمّون اللفظ الذي يرد نائباً عن الاسم كنايةً. **قال الخليل (ت ١٧٥ هـ) في كتابه العين**: «كنّى فلان، يكنّي عن كذا، عن اسم كذا: إذا تكلّم بغيره ممّا يستدلّ به عليه، نحو الجماع والغائط والرفث، ونحوه»[١].

فالجماع لفظ كنّي به عن لفظ آخر، وكنّي بمدلوله عن مدلول لفظ الآخر، ولم يذكر شيئاً عن علاقة الطرفين المكنّي به والمكنّي عنه ـ لا علاقة اللفظين ولا علاقة المدلولين ـ غير أنّ الأمثال شواهد... [فالرفث كناية عن الجماع]. أمّا الغائط، فكنف تقضى فيه الحاجة، وقضاء الحاجة هو المكتنف. أمّا السبب في هذه الكنايات، فالترفّع والوقار عن ذكر ما يستفحش ذكره لا غير.

وجميع ذلك من الكناية باللفظ المفرد عن المفرد، فليس في أمثاله كناية تركيب عن مفرد، أو عن تركيب، أو كناية بمفرد عن تركيب أو جملة.

هذا، وفي **مجاز القرآن لأبي عبيدة معمّر بن المثنّى (ت ٢٠٨ هـ)** «أنّ الكناية هي كلّ ما فهم من الكلام، ومن السياق من غير أن يذكر اسمه صريحاً، «وهذا اللفظ في العبارة لم يوضع في الأصل عند أصحاب اللغة للدلالة على هذا المعنى، وإنّما فهمت تلك الدلالة من سياق الكلام بشيء من الرويّة وإعمال العقل»[٢].

ففي قوله تعالى: ﴿نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾[٣] كناية أو تشبيه[٤].

---

١. العين، ج ٥، ص ٤١١.
٢. الصور البيانية، ص ٣٨١.
٣. البقرة: ٢٢٣.
٤. مجاز القرآن، ج ١، ص ٧٣ (ط ١، ١٩٥٤م).

وفي قوله تعالى: ﴿بَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما﴾[١] كناية عن فرجيهما[٢].

وفي قوله تعالى: ﴿أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الغائِطِ﴾[٣] كناية عن إظهار لفظ قضاء الحاجة في البطن[٤].

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ اَلنِّساءَ﴾[٥] كناية عن الغشيان[٦].

وذكر أبو عبيدة ـ أيضاً ـ ما جاء في الكنايات في مواضع الأسماء بدلاً منهنّ قال تعالى: ﴿إِنَّما صَنَعُوا كَيْدُ ساحِرٍ﴾[٧] فمعنى «ما» معنى الاسم مجازُه: أنّ صنيعهم كيدُ ساحر.

وقد تطلق الكناية على «الضمير» كما في قوله تعالى: ﴿فَظَلَّتْ أَعْناقُهُمْ لَها خاضِعِينَ﴾[٨] حُوّل الخبر إلى الكناية التي في آخر الأعناق لقد دعاهم من أعناقهم كنايةً، و «هم» ضمير ينوب عن اسم الغائبين[٩].

هذا، ومن غير الصحيح قول بدوي طبانة انّ أبا عبيدة. «خصّ بها (أي الكناية) ـكما يفهم من أمثلتهِ ـ الكلام عن الغائب[١٠] الذي ليس متكلّماً ولا مخاطباً»؛ وذلك لأنّ أبا عبيدة قد شرح بما فيه كفاية عصره ما جاء في مواضع الأسماء به بدلاً منهنّ، ولم يحدّد الكناية في ما ناب عن غائب ولا مخاطب ولا متكلّم، وما ورد عنده من أمثلة يزيد عن ذلك كما رأيت[١١].

---

١. الأعراف: ٢٢.
٢. مجاز القرآن، ج ١، ص ٢١٢.
٣. المائدة: ٦.
٤. مجاز القرآن، ج ١، ص ١٥٥.
٥. المائدة: ٦.
٦. مجاز القرآن، ج ١، ص ١٥٥.
٧. طه: ٦٩. مجاز القرآن، ج ١، ص ١٥.
٨. الشعراء: ٤.
٩. مجاز القرآن، ج ١، ص ١٢؛ يقول: فكأنّه في التمثيل، فظلّت الأعناق ـ أعناق القوم ـ خاضعين، فالقوم في موضع «هم».
١٠. علم البيان، ص ٢٥٥١.
١١. أمير الكناية ومفاتيح القواعد، (نعيم علويّة، عن مجلة الفكر العربي) عدد ٤٦، ص ١٦٥.

فالكناية ضرورة تعبيريّة عمّا لا يراد إظهاره للناس كرهاً لنبوّه عن الذوق، أو لما فيه من كشف عمّا لا يستحبّ كشفه، أو محاولة للتأنّق والإغراب في التعبير وهي بهذا المعنى معروفة عند قدماء اللغويّين، وها هو ذا الفراء (ت ٢٠٧ هـ) صاحب معاني القرآن يدعم هذا القول، فيرى في الكناية ما رآه أبو عبيدة إذا يطلق الكناية على الأُسلوب المعروف بالكناية اللغويّة، فيقول في قوله تعالى: ﴿أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الغائِطِ﴾[1] كناية عن خلوة الرجل إذا أراد الحاجة[2].

وفي قوله تعالى: ﴿حَتّىٰ إِذا ما جاؤُها شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ﴾[3]. يقول الجلد ها هنا ـ والله أعلم ـ الذّكر وهو ما كنّى عنه.

قوله تعالى: ﴿وَلـٰكِنْ لا تُواعِدُوهُنَّ سِرّاً﴾[4] يريد النكاح. وقوله تعالى: ﴿فَـأْتُـوهُنَّ مِنْ حَـيْثُ أَمَرَكُمُ اللّٰهُ﴾[5] ولم يقل: في حيث هو الفرج. إنّما قال: من حيث كما تقول للرجل: إيتِ زيداً من مأتاه، أي من الوجه الذي يؤتى منه. فلو ظهر الفرج ولم يُكْنَ عنه قلت في الكلام: إيتِ المرأة في فرجها. ﴿فَأْتُـوهُنَّ مِنْ حَـيْثُ أَمَرَكُمُ اللّٰهُ﴾ يقال: إيت الفرج من حيث شئت[6].

فالكناية عنده بمعنى الستر، أو الإخفاء عامّة فهي إخفاء معنىً، كما في الأمثلة السابقة، أو إخفاء لفظ، أو استبدال غيره به، كما أُخفيَ القول وجيء مكانه بالكتاب في قوله تعالى: ﴿كَتَبَ اللّٰهُ لَأَغْلِـبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللّٰهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[7]، فالكتاب يجري مجرى القول[8].

وقد يختفي اللفظ ويبدّل به ضمير، مثل قوله تعالى: ﴿وَالنَّهارِ إِذا جَـلّاها﴾[9]، أي

١. النساء: ٤٣.
٢. معاني القرآن، ج ١: ص ٣٠٣.
٣. فصلت: ٢٠.
٤. البقرة: ٢٣٥.
٥. البقرة: ٢٢٢.
٦. معاني القرآن، ج ١، ص ١٤٣.
٧. المجادلة: ٢١.
٨. معاني القرآن، ج ٣، ص ١٤٢.
٩. الشمس: ٣.

جلّا الظلمة، فجاز الكناية عن الظلمة ولم تذكر؛ لأنّ معناها معروف، إلّا أنّك تقول: أصبحَت باردةً، وأمست باردةً، وَهبّت شمالاً، فكنّى عن مؤنّثات لم يجر لهنّ ذكر؛ لأنّ معناها معروف[١].

وفي قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[٢] يقول الفرّاء: الهاء كناية عن القرآن، فأتوا بسورة من مثل القرآن[٣]. وكذلك في قوله تعالى: ﴿أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَىٰ﴾[٤] يقول: «ولم يقل: إن رأى نفسه والعرب جعلوا موضوع المكنّي نفسه، فيقولون: قتلت نفسك، ولا يقولون: قتلتَك قتلته، ويقولون: قتل نفسه، وقتلتُ نفسي، فإذا كان الفعل يريد اسماً وخبراً طرحوا النفس، فقالوا: متى تراك خارجاً، ومتى تظنك خارجاً؟..»[٥]. فقد أناب لفظ «الكنى» عن الهاء والياء والكاف».

لقد بدأت عناية العلماء بعد أبي عبيدة بفنّ الكتابة التي أخذت دوراً هامّاً في التطوّر استمرّ قرابة نصف قرن، فلاحت في الأفق ملاحظات توضح لنا بداية فكّ الارتباط بين صلة المعنى اللغوي والمصطلح البلاغي، وذلك في كتابات الجاحظ وما سجلّه من تلك الملاحظات لمعاصريه، وما حفظه لنا من التراث الذي اطّلع عليه في ثنايا الكتب.

فقد عرّف **الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)** الكنايةَ بمعناها العامّ وهي ترك التصريح بالشيء فهي عنده تقابل التصريح، يقول: «ربّ كناية تربى على إفصاح ولحظ يدلّ على ضمير»[٦]. ولكنّه يشترط لها ـ كما يشترط للبيان بعامّه ـ أن تطلبها الحال، ويستدعيها المقام[٧].

ولفظ «الكناية» يأتي في تعبير الجاحظ بمعنى الكناية اللغويّة، يقول: «يقال:

---

١. معاني القرآن، ج ٣، ص٢٦٦.
٢. البقرة: ٢٣.
٣. معاني القرآن، ج ١، ص ١٩؛ انظر: قضيّة الإعجاز القرآني، ص١٢٩ـ١٣٠.
٤. العلق: ٧.
٥. معاني القرآن، ج ٣، ص٢٧٨.
٦. البيان والتبيين، (تحقيق عبد السلام هارون ١٩٤٨م) ج ٢، ص ٧؛ عن قضيّة الإعجاز القرآني، ص٢٠٣.
٧. قضيّة الإعجاز، ص٢٠٣ـ٢٠٤.

فرج المرأة ـ والجمع فروج ـ وهو القبل، والفرج كناية»[١]. ويستعمله أحياناً في الدلالة على الاصطلاح البلاغي المعروف، يقول: «وإذا قالوا: فلانٌ مقتصدٌ، فتلك كنايةٌ عن البخل، وإذا قالوا للعامل: مستقْصٍ، فذلك كناية عن الجور»[٢].

أي عبّروا بالاقتصاد صفةً للشخص عن بخله، فالاقتصاد أظهر علامات البخيل، وكذلك المستقصي لا يتنازل عن شيء ممّا يخوله القانون، فهو بالتالي يقدر ولا يعفو ويقبض على المخالف ولا يرحمه، فالأحرى بالعامل أن يستحقّ لاستقصائه صفة الجائر.

وتعرّض **ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)** للكناية وهي عنده أنواع، ولها مواضع: فمنها: أن تكنّى عن اسم الرجل بالأبوة؛ لتزيد في الدلالة عليه، أو لتعظمه في المخاطبة بالكنية؛ لأنّها تدلّ على الحنكة، وتخبر عن الاكتهال[٣].

وعرّفها بالمعنى البلاغي المعروف بقوله: «وكلام العرب إيماء وإشارة، وتشبيه» يقولون: «فلان طويل النجاد». والنجاد حمائل السيف وهو لم يتقلّد سيفاً قطّ، وإنّما يريدون: أنّه طويل القامة، فيدلّون بطول نجاده على طوله؛ لأنّ النجاد القصير لا يصلح إلّا على الرجل الطويل. ويقولون: «فلان كثير الرماد». ولا رماد في بيته ولا على بابه، وإنّما يريدون أنّه كثير الضيافة: فناره واربة أبداً وإذا كثر وقود النار كثر الرماد.

وتعرّض لمواطنها في قوله تعالى: ﴿ما المَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كانا يَأْكُلانِ ٱلطَّعامَ﴾[٤].

بقوله: «فدلّنا بأكلهما الطعام على معنى الحدث؛ لأنّ من أكل الطعام فلابدّ له من أن يحدّث.

---

١. الحيوان، ج ٢، ص ٢٨٠.
٢. البيان والتبيين، ج ١، ص٢٦٣، و(تحقيق فوزي عطوى)، ج ١، ص١٤٣ وفيه «فتلك كناية عن الجور» بدل «فذلك كناية عن الجور».
٣. انظر: البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص١٧٧ـ١٧٨، وكذلك: عن قضية الإعجاز القرآني، ص٢٥١.
٤. المائدة: ٧٥.

وقال تعالى حكاية عن المشركين في النبيّ ﷺ: ﴿وَقَالُوا مالِ هذا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْواقِ﴾[١]، فكنّى بمشيه في الأسواق عن الحوائج التي تعرّض للناس فيدخلون لها الأسواق»[٢].

ثمّ جاء **أبو العباس المبرّد (ت ٢٨٥ هـ)** وتعرّض للكناية في كتابه الكامل وبسط فيها ضروباً لغويّة وبلاغيّة:

منها، ما يكون للتعمية والتغطية.

ومنها: ما يكون للتفخيم والتعظيم، ومنه اشتقّت الكنية وهو أن يُعظَّم الرجل، فلا يدعى باسمه.

ومنها: ما يكون ـ وذاك أحسنها في نظره ـ الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدلّ على معناه من غيره[٣]، واستشهد المبرّد على هذا الضرب بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيامِ ٱلرَّفَثُ إِلىٰ نِسائِكُمْ﴾[٤].

وقد جاء في لسان العرب أن «الرفث كلمة جامعة لكلّ ما يريد الرجل من المرأة». وإذا كنّي بها عن الجماع فإنّما كنّي بلفظ الكلّ عن أهمّ عناصره، أو عن غاية تلك العناصر الموجّهة.

وكذلك في قوله تعالى في المسيح بن مريم وأمّه: ﴿كانا يَأْكُلانِ ٱلطَّعامَ﴾[٥] وإنّما هو كناية عن قضاء الحاجة[٦]، والمسوّغ العقلي لهذا الفهم كون الفضلات تحوّلت عن أكل الطعام عبر مجراه، فهذه من كنايات التحوّل بأوّله عن منتهاه.

والجاحظ يكره اعتبارها كنايةً عن هذا، فيقول في معتبرها هذا الاعتبار: «كأنّه لا يرى أنّ في الجوع وما ينال أهله من الذلّة والعجز والفاقة، وأنّه ليس في الحاجة إلى الغذاء ما يكتفي به في الدلالة على أنّهما مخلوقان حتّى يدّعي على الكلام،

---

١. الفرقان: ٧.
٢. انظر: قضية الإعجاز القرآني، ص ٢٥١ـ٢٥٢.
٣. الكامل، ج ٢، ص ٦.
٤. البقرة: ١٨٧. الكامل، ج ٢، ص ٦.
٥. المائدة: ٧٥.
٦. الكامل، ج ٢، ص ٦.

ويدّعي له شيئاً قد أغناه الله عنه»[1].

فالمبرّد يعرض علينا نماذج كثيراً ما يمرّ بها ويفسّر معانيها دون إشارة إلى الاصطلاح الذي يدلّ عليها. فالصورة الفنّيّة في قول الراجز يصف إبلاً:

«أسْنِمةُ الآبالِ في سَحابِهِ»

يعرّض لها المبرّد بالتفسير، فيفرغها من مراميها البلاغيّة بقوله: «أراد أنّ ذلك السحاب ينبت ما تأكله الإبل، فتصير شحومها في أسنمتها»، فهو يحلّل صورة الكناية ويوصد أبعادها التي يرمي إليها الشاعر مع غياب تامّ للعبارات الاصطلاحيّة غير أنّ من تحسّس معاني الشعر بعد عهد المبرّد يجد أنّه صار أدقّ أداةً، وأقرب إلى القصد في التعبير؛ ذلك لأنّ الدراسات البلاغيّة أصبحت آنذاك تتطاول معالمها، وتنتشر معطياتها في معارف العلماء والباحثين، الذين تحسّسوا مواطن الجمال الفنّي، ومدّوا البلاغة بالتحليلات الدقيقة أحياناً، واصطنعوا مفردات لغويّة ـ أخذت شكل المصطلحات ـ للتعبير الفنّي غير أنّ التداول العملي لهذه المصطلحات كان يتّسم أحياناً بالغموض والتداخل والاختلاط، فكثيراً ما استخدم لفظ الكناية ومشتقّاته من أفعال وأسماء؛ للدلالة على جزئيّات من الصور البيانيّة وغيرها ممّا لا دخل له في الكناية.

ولعلّ **ابن المعتزّ (ت ٢٩٦ هـ)** أوّل من عقد لهذا الفنّ عنوان «التعريض والكناية» في الكتب البلاغيّة المتخصّصة، وساق له شواهد من النثر والشعر وممّا يلاحظ على عمله هذا أنّه لم يعرف الكناية، ولم يفرّق بينهما وبين التعريض كما أنّه لم يوجّه شواهدها ولم يجرها على حدّ مقرّر، وإنّما ساقها سوقاً بلا شرح وتبيين[2] وبقيت الكناية على هذه الحال حتّى برزت في أواسط القرن الثالث الهجري بيئة جديدة في مجال البلاغة هي بيئة المتفلسفة، وكانت هذه البيئة تتّخذ من فلسفه اليونان ومعاييرهم البلاغيّه أساساً تحتكم إليه في تقدير القيم البيانيّة للكلام[3].

---

١. الحيوان، ج ١، ص ٣٤٤. عن أمير الكناية (النعيم علويّة) (الفكر العربي)، عدد ٤٦، ص ١٦٩.
٢. انظر: البديع، ص ٦٤؛ فنون بلاغية، ص ١٦٤؛ البلاغة والتطبيق، ص ١٦٤.
٣. انظر: علم البديع (أبو زيد زايد)، ص ١٢٦.

وهذا ما نجده في تأثّر **قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ)** في تأليفه لكتابه نقد الشعر، وطريقه تنظيمة، وهو يستمدّ مباشرة من منطق ارسطو، وما ذكره عن الحدود والتعريفات، وأجزائها التي تتكوّن منها؛ إذ تتكوّن من جنس وفصل تصوّر جوهر ما تعرّفُهُ وعناصره التي تؤلفه[١]. إضافة إلى ما أفاده ممّا كتبه السابقون.

فقد درس قدامة صوراً من الكناية وسمّاها الإرداف، فيقول: ومن أنواع ائتلاف اللفظ مع المعنى الإشارة، والتمثيل، والإرداف، وعرّف الإرداف بقوله: «وهو أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعاني، فلا يأتي باللفظ الدالّ على ذلك المعنى، بل بلفظ يدلّ على معنى هو ردفه وتابعه، فإذا دلّ التابع أبان عن المتبوع»[٢].

وهذا التعريف ذو المسحة الفلسفيّة لتلك الصورة البلاغيّة قريب جدّاً من مفهوم الكناية عندنا، بل إنّ ما استشهد به قدامة من الشواهد للإرداف يصلح لأن يكون شاهداً للكناية وقد استشهد بها بعض البلغاء لنفس الغرض[٣].

ومن تلك الشواهد قول عمر بن أبي ربيعة: «بعيدة مهوى القرط...» وقول امرئ القيس: «... نؤوم الضحى لم تنطق عن تفضّل». وفي تعقيبه على الشواهد يقول: أراد هذا الشاعر أنْ يصف طول الجيد فلم يذكره بلفظه الخاصّ، بل أتى بمعنى تابع لطول الجيد وهو بعد مهوى القرط». و أراد امرؤ القيس أن يذكر ترفّه هذه المرأة، وأنّ لها من يكفيها، فقال: «نؤوم الضحى»[٤].

وهكذا ظلّ قدامة يعرض صوراً للكناية عن صفة، ويبيّن وجه الدلالة فيها. ثمّ عرض لكثرة الوسائط أو إخفاء التلازم الذي لا يظهر فيه المطلوب بسرعة، وبيّن أنّ هذا الباب إذا أغمض عنه لم يكن داخلاً في جملة ما ينسب إلى جيد الشعر. وقد أشار إلى أنّ هذه الطريقة في الدلالة هي طريقة التمثيل أيضاً، وعرّف التمثيل بقوله: «أن يريد الشاعر إشارة إلى معنىً، فيصنع كلاماً يدلّ على معنى آخر، وذلك المعنى

---

١. انظر: البلاغة تطوّر وتاريخ (د.شوقي ضيف)، ص ٨٠.
٢. نقد الشعر، ص١٧٨. (تحقيق كمال مصطفى، بغداد، ١٩٦٣م).
٣. الصور البيانية، ص٣٨٦.
٤. نقد الشعر، ص ١٨١،١٨٢.

الآخر والكلام ينبئان عمّا أراد أن يشير إليه»[١].

ومثال ذلك قول الرَّمّاح بن ميّادة:

ألم تَكُ في يُـمْنى يـديكَ جـعلْتَني ... فلا تُجعَلَنّي بـعْدَها فـي شِـمالكا[٢]

وواضح أنّه كنّى باليمين عن تقدُّمه عنده، وبالشمال عن تأخّره، وهبوط منزلته. وقد أتى الشاعر بلفظ ومعنى يجريان مجرى المثل. وهذا ضرب من «التعريض والكناية».

فالتمثيل عند قدامة يشمل الاستعارة التمثيليّة، وبعض صور الكناية كما هو واضح من المثال.

وقد أفاد **عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ)** من ملاحظات قدامة حين أشار إلى أنّ الكلام على ضربين:

ضربٌ أنتَ تصلُ منه إلى الغرض بدلالةِ اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيدٍ مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلتَ: خرجَ زيدٌ: وبالانطلاق عن عمروٍ، فقلتَ: عمروٌ منطلقٌ. وعلى هذا القياس.

وضربٌ آخرُ أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالةِ اللفظ وحده، ولكن يدلُّك اللفظُ على معناه الذي يقتضيه موضوعُهُ في اللغة، ثمّ تجدُ لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدارُ هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل[٣].

وإذا نظرنا إلى تعريف عبد القاهر للكناية وجدناه لا يختلف كثيراً عمّا ذكره قدامة في الإرداف. يقول عبد القاهر: «والمراد بالكناية ههنا أن يريدَ المتكلّم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللّفظ الموضوع له في اللّغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفُه في الوجود، فيومئ إليه، ويجعله دليلاً عليه»[٤]. ثمّ ذكر أمثلة منها: نؤوم الضحى.

---

١. نقد الشعر، ص١٨١.

٢. بغية الإيضاح، ج ٢، ص١٦٦؛ بشكل مغاير وهو:

أبيني أفي يُمنى يديكِ جعلتني ... فأفرح أم صيَّرتِني في شمالكِ

٣. دلائل الإعجاز (تحقيق د.محمّد رضوان الداية ود.فايز الداية ١٩٨٣م)، ص٢٥٨.

٤. دلائل الاعجاز، ص١٠٥.

وكذلك أفاد **أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ)** من كلام قدامة السابق، فذكر أنّ الإرداف والتوابع أن يريد المتكلّم الدلالةَ على معنىً، فيترك اللفظ الدالّ عليه الخاصّ به، ويأتي بلفظ هو ردفه وتابع له، فيجعله عبارةً عن المعنى الذي أراده، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿فِيهِنَّ قاصِراتُ الطَّرْفِ﴾[١].

«وقصور الطرف» في الأصل موضوع للعفاف على جهة التوابع والإرداف، وذلك أنّ المرأة إذا عفّت، قصرت طرفها على زوجها، فكان قصور الطرف ردفاً للعفاف، والعفاف ردف وتابع لقصور الطرف.

لقد خلط أبو هلال بين الكناية والتعريض، وأدار مصطلح الارداف مدارَ الكناية، واعتمد مصطلح المماثلة في شرح ما هو من الكناية قائلاً: «وهي أن يريد المتكلّم العبارةَ عن معنىً، فيأتي بلفظة تكون موضوعةً لمعنىً آخر إلّا أنّه ينبئ إذا أورده عن المعنى الذي أراده، كقولهم: «فلان نقيّ الثوب» يريدون أنّه لا عيب فيه، وليس موضوع نقاء الثوب البراءة من العيوب وإنّما استعمل فيه تمثيلاً»[٢].

فتعبير «فلان نقيّ الثوب» كنايةٌ عن النسبة، ويدلّ على معنىً لازمٍ له وهو البراءة عن العيوب ولكنّ أبا هلال ـ كما يظهر ـ من ذلك كلّه لم يكن على بيّنة من مدلول مصطلح الكناية، كما لم تستقرّ لديه مدلولات اصطلاح التعريض والإرداف والمماثلة[٣].

كما أفاد من كلام قدامة **ابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ)** و**ابن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦ هـ)**، وكلاهما عاصرا عبد القاهر الجرجاني. يقول ابن سنان: «ومن نعوت البلاغة والفصاحة أن يراد الدلالة على المعنى، فلا يستعمل اللفظ الخاصّ الموضوع في اللغة، بل يؤتى بلفظ يتبع ذلك المعنى ضرورةً، فيكون في ذكر التابع دلالة على المتبوع، وهذا يسمّى الإرداف والتبع». ثمّ ذكر أمثلةً منها: قول عمر بن ربيعة: «بعيدة مهوى القرط».

---

١. الرحمن: ٥٦.
٢. كتاب الصناعتين، ص٣٥٣.
٣. البلاغة والتطبيق، ص٣٦٨.

ويشير إلى الكناية عن الموصوف بشاهده المشهور:

فــأَتْبَعْتُها أُخْـرَى فـأَضْلَلْتُ نَـصْلها بحيثُ يكونُ اللُّبُّ والرُّعبُ والحِقْدُ[1]

فيقول: فلم يعبّر عنه ـ يريد القلب ـ باسمه الموضوع له، وعدل إلى الكناية عنه بما يكون اللبّ والرعب والحقد فيه، وكان ذلك أحسن.

وقد جعل **ابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ)** الكنايةَ مرادفةً للتمثيل، ولم يزد في الموضع الذي ذكرها فيه عن إيراد شاهدين لابن مقبل، وكان جافياً في الدين، يبكي أهل الجاهليّة وهو مسلم، فقيل له مرّةً في ذلك، فقال:

وَمَــاليَ لا أبْكِـي الدِّيـارَ وأَهْـلَها وَقَــدْ رادَهَــا رُوَّادُ عَكٍّ وَحِــمْيرا

وجاءَ قَطا الأحبابِ من كلِّ جانبٍ فَــوَقَّعَ فــي أعْـطانِنا ثـمّ طَـبّرا

قال ابن رشيق معلّقاً على هذين البيتين: «فكنّى عـمّا أحـدثه الإسـلام ومـثّل كما ترى»[2].

أمّا أمثلة الكناية وشواهدها التي ذكرها في باب التتبيع والإرداف، فإنّه لم يشر في دراستها إلى الكناية، وكأنّ التتبّع والإرداف شيء والكناية شيء آخر[3].

ولنرجع إلى استعرضنا لكبار العلماء والنقّاد في إلقاء الضوء على مدى استيعابهم المعنى البلاغي للكناية.

فبعد قدامة ألفينا نموذجاً من نماذج النقد الأدبـي فـي القـرن الرابـع إلاّ وهـو **الحسن بن بشر الآمدى (ت ٣٧١ هـ)** في كتابه الموازنة.

والآمدي يشبه أستاذه المبرّد في عدم تبنّي الكنايه، كمصطلح بلاغي له تأريخه المتراكم، ويردّ اللفظ ـ من خلال المعنى الذي ادّاه به ـ إلى بعض المدلول الذي كان له عند أبي عبيدة في مجاز القرآن؛ إذ يورده ليدلّ به على الضمير المتّصل الحالّ محلّ

---

١. في العمدة، ج ١، ص ٥٤٥: «ريشـها» بـدل «نـصلها»، وفـي المـتن روايـة الديـوان (ديـوان البـحتري، ج ٢، ص ٧٤٤)؛ الإشارات، ص ١٩٠؛ الإيضاح، ص ٢٤٢. وقوله «أظللت» بمعنى صيّرت. أنظر: سرّ الفصاحة، ص ٢٧١ وما بعدها.

٢. العمدة، ج ١، ص ٥١٩؛ انظر: البلاغة القرآنيّة، ص ١٧٣.

٣. انظر: العمدة، ج ١، ص ٥٢٣ ومابعدها.

الغائب. يقول: قال الشاعر:

وَمَـهْمَهٍ مُـغبَّرةٍ أَرْجـاؤُهُ   كأنّ لون أرضِهِ سَماؤُهُ[١]

قوله: «كأنّ لون أرضه سماؤه» أي كأنّ لون سمائه من غبرتها لون أرضه، وليس الأمر في ذلك بواجب؛ لأنّ أرضه وسماءه مضافان جميعاً إلى الهاء، وهي كناية عن المهمه[٢].

ويبدو أنّ الآمدي في الموازنة لم تكن وجهته الدرس البلاغي، فما جاء عنده من ذلك جاء في مناسبة الموازنة بين جمال أبي تمّام والبحتري.

أمّا الذين نشطوا في استنباط القوانين البلاغيّة، فلم يفتهم الاطّلاع على أعمال من سبقهم، فكان للعسكري قصب السبق في وضع تعريف للصورة، وبيّن الحسن والقبيح في بعض الشواهد.

إذ عقد **العسكري (ت ٣٩٥هـ)** بابين من البديع في الصناعتين سمّى أوّلهما «المماثلة»، وسمّى الآخر «الكناية والتعريض». وما أورده في تعريف المماثلة ينطبق على ما حدّ به المتأخّرون الكناية؛ إذ عرّفها بقوله: «هي أن يريد المتكلّم العبارة عن معنىً، فيأتي بلفظة تكون موضوعة لمعنى آخر إلّا أنّه ينبئ إذا أورده عن المعنى الذي أراده[٣]، كقولهم: «فلان نقيّ الثوب» يريدون به أنّه لا عيب فيه، وليس موضوع نقاء الثوب البراءة من العيوب وإنّما استعمل فيه تمثيلاً».

أمّا الكناية، فقد عرّفها بقوله: «هو أن يكنّى عن الشيء ويعرّض به ولا يصرّح على حسب ما عملوا باللحن والتورية عن الشيء»[٤].

وبهذا يكون قد خلط بين المماثلة والكناية والتعريض، وقد فطن إلى ذلك ضياء

---

١. الرجز لرؤبة في ديوانه، ص٣؛ المصباح، ص٤٢؛ الإيضاح، ص٧١؛ المفتاح، ص٣١٣؛ الإشارات، ص٥٧؛ تأويل مشكل القرآن، ص١٥١؛ شرح عقود الجمان، ج١، ص١١٣.
المهمه: الأرض القفر والمفازة، مغبّرة: مملوءة بالغبرة، إرجاؤه: أطرافه ونواحيه. وجاء في المفتاح و الإيضاح تعليقاً علىٰ هذا الرجز: «أي كأنّ لون سمائه لغبرتها لون أرضه، فعكس التشبيه للمبالغة.

٢. الموازنة، ص١٩٥، وانظر: أمير الكناية، (الفكر العربي)، ص١٧٤.

٣. كتاب الصناعتين، ص٣٥٣.

٤. الصناعتين، ص٣٦٨.

الدين بن الأثير، وحاول أن يفصّل بين الكناية والتعريض ـ كما سنرى ذلك ـ.

وكذلك تحدّث **الباقلاني** (ت ٤٠٣هـ) عن الكناية من غير أن يضع لها اللقب وإنّما يقول: «ومن البديع في الشعر طرق كثيرة قد نقلنا منها جملةً لتستدلّ بها على ما بعدها. فمن ذلك قول امرئ القيس:

وَقَدْ أغْتدِي والطيرُ في وُكُناتها بِمُنْجَرِدٍ قَيْدِ الأوابدِ هَيْكَلِ[١]

قوله: «قيد الأوابد» عندهم من البديع ومن الاستعارة، ويرونه من الألفاظ الشريفة... واقتدى به الناس، وسمّاها بعض أهل الصنعة باسم آخر، وجعلوها من باب الإرداف»[٢].

ورغم أنّه لم يسمّ من جعلها من باب الإرداف وهو قدامه بن جعفر في نقد الشعر فقد لعب بتعريف قدامة للإرداف لعباً غير موفّق، واستاق أمثلته على فرق في التناول، فالباقلاني لا يزيد على أن يذكر الظاهرة الفنّيّة ومثالها بينما قدامة يتناول المثال بالشرح تطبيقاً على التعريف.

فالفرق بين المذهبين في تناول الظواهر الفنّيّة: أنّ الباقلاني يتناولها ليثبت من طريقها إعجاز القرآن، فهي عنده معبر وجسر يوصله إلى غرضه من تأليف كتابه إعجاز القرآن، ولذلك يكتفي بالسرد.

أمّا قدامة، فيتناول البلاغة ومظاهرها لذاتها ولإثبات خصائصها. ومن ثمّ فإنّه يهتمّ بذكر أسرارها وأسرار تأثيرها في جمال الأسلوب، والارتفاع به، ولعلّ ذلك هو ذاته ما يجعل رجلاً كعبد القاهر في كتابه أسرار البلاغة، وكتابه دلائل الإعجاز، يتناول بالإبانه تلك الخصائص الفنّيّة في وضوح يكشف عن أثرها في الكلام هذا إلى ما يتمتّع به عبد القاهر من ذوق وحسّ يدرك بهما أسرار الجمال في الظواهر الفنّيّة[٣].

---

١. ديوانه، ص٢٥٢؛ خزانة الأدب، ج ٤، ص ١٩؛ لسان العرب «قيد» «هكل»؛ الخصائص، ج ٢، ص ٢٢٠؛ تحرير التحبير، ص٣٩٤؛ نفحات الأزهار، ص١٧٩. والمنجرد: طويل السير السهل الممتدّ. قيد الأوابد: قيد الوحوش. لسان العرب «أبد».

٢. صور البديع فن الإسجاع (علي الجندي، دار الفكر العربي)، ج ٢، ص ١٠.

٣. الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن (د.عبد الرؤوف مخلوف) (دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨م)، ص٢٩٧.

لقد تعرّضنا لتعريف **عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧٤ هـ)** للكناية فوجدناه كيف اقتبس أفكار قدامة، فالأسلوب هو ذاته تعريف الإرداف والتمثيل يليه المثل يليه التعليق، ويأخذ الجرجاني بنفس الأسلوب فيعرّف الكناية ويسوق الأمثلة ثمّ يعلّق على الأمثال بأفكار التعريف.

ويبدو أنّه وفق إلى مسألة فرعيّة في الكناية هي تقسيمها إلى كناية من نفس الصفة، وكناية عن إثبات الصفة. ولكنّه لم يتكلّم عن الموصوف وإن كان دقيقاً فيما تكلّم عنه، وساق أمثلة للقسم الأوّل. وتتألّف من الكنايات التالية:

١. كثير رماد القدر.

٢. نؤوم الضحى.

٣. طويل النجاد.

قال عبد القاهر: «قولهم: هو طويلُ النَّجاد. يريدون طويل القامة، وكثير رمادِ القدر. يَعنون كثير القرى. وفي المرأة: نؤوم الضُّحى. والمراد أنّها مترفةٌ مخدومة لها من يكفيها أمرها. فقد أرادوا في هذا كُلِّه كما ترى معنىً ثمّ لم يذكرُوه بلفظه الخاصّ به، ولكنّهم توصّلوا إليه بذكر معنىً آخر، ثمّ[1] شأنه أن يردُفَه في الوجود. وأن يكون إذا كان، أفلا ترى أنّ القامة إذا طالت طال النِّجاد، وإذ كثرُ القرى كثُرَ رمادُ القدر؟

وإذا كانت المرأةُ مترفةً لها من يكفيها أمرها ردِفَ ذلك أن تنام إلى الضُّحى؟»[2].

وكذلك ساق أمثلة للقسم الثاني وهو أصل خصّه عبد القاهر بفصل من ستّ صفحات تقريباً، وفكرته فيه هي التالية: يرومون وصفَ الرجل ومدحه وإثبات معنىً من المعاني الشريفة له، فيدعون التصريح بذلك، ويُكنون عن جعلها فيه بجعلها في شيء يشتمل عليه ويتلبّس به[3]. وتتألّف أمثلة هذا القسم من الكنايات التالية:

---

١. هكذا في الأصل، والأنسب أن تكون «من».

٢. دلائل الإعجاز، ص ١٠٥.

٣. دلائل الاعجاز، ص ٢٩١.

١. قول زياد الأعجم:

إنَّ السَّماحَةَ والمرُوءَةَ والنَّدَى ... في قُبَّةٍ ضُرِبَتْ على ابن الحَشْرَجِ[١]

٢. وقول إبراهيم بن هرمة:

يكادُ إذا ما أبصَرَ الضيفَ مُقْبِلاً ... يُكَلِّمُهُ مِنْ حُبِّهِ وهوَ أَعْجَمُ[٢]

٣. قول زهير بن سُلمى المزنى:

هنَّاكَ رَبُّكَ ما أعطاكَ مِنْ حَسَنٍ ... وحيثما يَكُ أمْرٌ صالحٌ فَكُنِ[٣]

٤. قول الكميت بن زيد الأسدي:

يَصِيرُ أبانُ قَرِينَ السَّما ... حِ والمكْرُماتِ مَعاً حَيْثُ صارا[٤]

٥. قول أبي نواس:

فما جازَهُ جُودٌ ولا حَلَّ دُونَهُ ... ولكنْ يَصِيرُ الجُوْدُ حَيثُ يَصِيرُ[٥]

٦. قول الشَّنْفَرَى يصف امرأة بالعفّة:

يَبِيتُ بِمَنْجَاةٍ مِنَ اللَّوْمِ بَيْتُها ... إذا ما بُيوتٌ بالمَلامَةِ حُلَّتِ[٦]

٧. قول بعضهم في البرامكة:

سَألتُ النَّدى والجُودَ مالي أراكُما ... تَبَدَّلْتُما ذُلّاً بِعِزٍّ مُؤَبَّدِ

وما بَالُ رُكْنِ المَجْدِ أمسىٰ مُهدَّماً ... فَقالا: أُصِبْنا بابنِ يَحْيى مُحَمّدِ[٧]

وضبط لهذه الكنايات قاعدة دقيقة؛ إذ قال: «كلّ ذلك توصُّلٌ إلى إثباتِ الصفة في الممدوح بإثباتها في المكان الذي يكونُ فيه، وإلى لزومها له بلزومها الموضع الذي يحلّه» وحتّى بيت الشَّنْفَرَي وجده «يدخل في معنى زيادٍ، وذلك أنّه توصّل إلى نفي

١. المصدر، ص٢٣٧؛ الإيضاح، ص٢٤٦؛ المفتاح ؛ الطراز، ج ١، ص٤٢٢؛ الشعر والشعراء، ج ١، ص ٤٣٠؛ الأغاني، ج ١٠، ص١٤٨.

٢. ديوانه، ص١٩٨؛ الإيضاح، ص٢٤٤؛ دلائل الإعجاز، ص٢٣٩؛ الطراز، ج ١، ص٤٢٣؛ ديوان الحماسة، ج ١، ص ٢٦٠؛ البيان والتبيين، ج ٣، ص٢٠٥.

٣. دلائل الإعجاز، ص ٢٩٤؛ ديوان زهير بن ابي سلمى، ص ١٢٣.

٤. المصدر، ص ٢٩٤؛ سرقات ابي نواس، ص ٣٦؛ الوساطة، ص ٢٨٦.

٥. ديوانه، ص١٨٦؛ دلائل الإعجاز، ص٢٣٩؛ الطراز، ج ١، ص٤٢٣؛ الإيضاح، ص٢٤٦.

٦. المفضّليات، ص١٠٩؛ دلائل الإعجاز، ص٢٣٩؛ الإيضاح، ص٢٤٧.

٧. دلائل الإعجاز، ص ٢٩٧.

اللوم عنها وإبعادها عنه بأن نفاه عن بيتها، وباعد بينه وكان مذهبه في ذلك مذهب زيادٍ في التوصُّل إلى جعل السماحة والمروءة والندى في ابن الحشرج بأن جعلها في القبّة المضروبة عليه. وإنّما الفرقُ أنّ هذا ينفي وذاك يثبتُ...»[١].

وبهذه الطريقة الفذّة بسط عبد القاهر الكناية في قسمين هامّين من أقسامها، وكان التعريض عنده مرادفاً لها لا يفرّق بينهما، كما كان التلويح كذلك.

وقد تنبّه عبد القاهر إلى أنّه لابدّ للكناية من قرينة؛ فقال: إنّك في الأمثلة السابقة «لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرَّدِ اللفظ ولكن يدلّ اللفظ على معناه الذي يوجبهُ ظاهرهُ، ثمّ يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرضك، كمعرفتكَ من كثير الرماد تفيد غرضك الذي يوجب ظاهراً ثمّ يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال بمعنىً ثابت هو غرضك، كمعرفتك من كثير الرماد أنّه مضياف؛ ومن طويل النجاد أنّه طويل القامة، ومن نؤوم الضحى في وصف المرأة أنّها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها[٢].

ثمّ لم ينس عبد القاهر تأكيد بلاغة الكناية وحسن تصويرها، فأكّد ذلك بقوله: «فينبغي أن تعلمَ أَنْ ليست المزايا التي تجدها لهذه الأجناس ـ (الكناية والاستعارة والتمثيل والمجاز) ـ على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة التي تحسُّها في أنفس المعاني التي يقصِد المتكلّم بخبره إليها ولكنّها في طريق إثباته له، وتقريره إيّاها»[٣].

ودراسة عبد القاهر تعتبر فريدة ومجدية وزائدة عمّا تقدّمها من الدراسات للكناية، لأنّه عرّفها وخرّج تعريفها، وبين حسن تصويرها وبلاغتها، ووضّحها توضيحاً لم يسبق إليه[٤].

ثمّ فتح **الزمخشري (ت ٥٢٨ هـ)** بعد الجرجاني آفاقاً جديدة لحلّ دقائق

---

١. دلائل الاعجاز، ص٢٩٥.

٢. المصدر، ص٢٥٨، فصل في المعنى وفي معنى المعنى.

٣. المصدر، ص٣٩٤. «أنفس المعاني» هذا خبر «ليست المزايا» تقريره إياها، أي تعزيزه إيّاها.

٤. الصور البيانية، ص٣٩٧.

الكناية ومعانيها، فهو أوّل من فرّق بين الكناية والتعريض، وحدّد مفهوم كلّ منهما تحديداً علميّاً دقيقاً.

يقول تعليقاً على آية البقرة قوله تعالى: ﴿وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّساءِ﴾[١]: التعريض هو أن يقول لها: إنّك لجميلة أو صالحة... ومن غرضي أن أتزوّج وعسى الله أن ييسّر لي امرأة صالحة ونحو ذلك من الكلام الموهم أنّه يريد نكاحها حتّى تحبس نفسها عليه إن رغبت فيه، ولا يصرّح بالنكاح، فلا يقول: إنّي [أريد] أن أنكحك، أو أتزوّجك، أو أخطبك... فإن قلت: أيُّ فرق بين الكناية والتعريض؟ قلت: الكناية أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له، كقولك طويل النجاد والحمائل لطول القامة وكثير الرماد للمضياف. والتعريض أن تذكر شيئاً لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلّم عليك، ولأنظرإلى وجهك الكريم... وكأنّه إمالة الكلام إلى عُرْض (أي جانب) يدلّ على الغرض ويسمّى التلويح؛ لأنّه يَلُوحُ منه ما يريده»[٢].

وتعريف الكناية على هذا النحو يجعلها أشبه بالمجاز الذي تُستعَملُ فيه الألفاظ في غير ما وضُعت له، ولعلّ الزمخشري يريد أنّها تدلُّ على لازم معناها الأصلي مع دلالتها على معناها الحقيقي تبعاً، بخلاف التعريض، فإنّه يدلّ على المعنيين جميعاً، وقد جعله من جاء بعده صورة من صور الكناية[٣].

وكذلك نستطيع أن نستنتج من النصّ السابق أنّ دلالة التعريض على الغرض والمراد لا تتأتّى من ناحية متن اللفظ، بل من سياق العبارة وفحوى الكلام، وأنّ التعريض ترك التصريح بما يدلّ على الغرض، وذكرهُ بكلام آخر يشير إليه من طريق السياق والفحوى، أي أنّ المعنى التعريضي لا يكون مقصوداً من اللفظ، وأمّا المعنى الكنائي، فمقصود منه، والمعنى الكنائي ما يكون مذكوراً. وأمّا المعنى التعريضي؛ فهو ما لا يكون مذكوراً.

---

١. البقرة: ٢٣٥.

٢. الكشاف، ج ١، ص٢٨٢.

٣. البلاغة تطور وتاريخ، ص٢٣٥.

وفي شروح التلخيص: إنّ تعريف الزمخشري للكناية على هذا النحو يعدّ تصريحاً منه بأنّ الكناية عنده من المجاز[١]. هذا فضلاً على أنّه كثيراً ما يردّد قوله فيما يعتبر الكناية عنده «مجاز عن كذا» فهو يقول في الآية الكريمة قوله تعالىٰ: ﴿تَدْعُواْ مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّىٰ﴾[٢] مجاز عن إحضارهم، كأنّها تدعوهم فتحضرهم[٣]. ويقول في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ اللَّهُ إِبْراهِيمَ خَلِيلاً﴾[٤] مجاز عن اصطفائه واختصاصه بكرامة تشبه كرامة الخليل عند خليله[٥].

إلّا أنّا نجده في بعض المواضع مصرّحاً باستعمال الكناية في معناها الحقيقي لينتقل منه الذهن إلى غيره، فيقول في الآية الكريمة: ﴿أَنْ يَعْمُرُوا مَساجِدَ اللّهِ﴾[٦]: وأمّا القراءة بالجمع، ففيها وجهان.

أحدهما: أن يراد المسجد الحرام، وإنّما قيل: مساجد لأنّه قبلة المساجد كلّها وإمامها؛ فعامرُه كعامرٍ جميع المساجد، ولأنّ كلّ بقعة منه مسجد.

والثاني: أن يراد جنس المساجد، وإذا لم يصلحوا لأن يعمروا جنسها دخل تحت ذلك أن لا يعمروا المسجد الحرام الذي هو صدر الجنس، ومقدّمته، وهو آكد؛ لأنّ طريقته طريقة الكناية[٧].

وهذا النصّ كالصريح في أن الكناية مستعملة في معانيها الحقيقية، وأنّ المعنى الكنائي يفهم منه بطريق اللزوم، فإذا كان الاستئناس هناك قد وضع موضع الإذن، فالمساجد هنا لم توضع موضع المسجد الحرام، وإنّما استعملت في جنس المساجد كما هي دلالة الجمع، وفهم المعنى الكنائي بطريق اللزوم.

ونراه ـ في بعض المواضع ـ يلاحظ في الكناية أنّها مجاز من جهة، وأنّها تدلّ

---

١. شروح التلخيص، ج ٤، ص٢٤٣.
٢. المعارج: ١٧.
٣. الكشاف، ج ٤، ص٦١٠.
٤. النساء: ١٢٥.
٥. الكشاف، ج ١، ص٥٦٨.
٦. التوبة: ١٧.
٧. الكشاف، ج ٢، ص٢٥٣.

على المعنى الأصلي من جهة ثانية؛ إذ في قوله تعالى: ﴿أُولَـئِكَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِـي الآخِرَةِ وَلا يُـكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾[١].

يقول الزمخشري: «ولا ينظر إليهم» مجاز عن الاستهانة بهم والسـخط عـليهم تقول: «فلان لا ينظر إلى فلان» تريد نفي اعتداده به، وإحسانه إليه... وأصله فيمن يجوز عليه النظر «الكناية»؛ لأنّ من اعتدّ بالإنسان التفت إليه وأعاره نظر عينيه، ثمّ كثر حتّى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان وإن لم يكن ثَمّ نظر، ثمّ جاء فـيمن لا يجوز عليه النظر مجرّداً لمعنى الإحسان مجازاً عمّا وقع كناية عنه فيمن يـجوز عليه النظر[٢].

يريد أنّ النظر إذا كان بين إنسان وآخر وأريد به معنى الإحسان والإكرام، كان كناية. وعلى ضوء ذلك يجوز إرادة المعنى الحقيقي؛ لأنّه شرط الكناية، وإذا امتنع إرادة المعنى الحقيقي كان مجازاً، وهو ما إذا كان النظر بين الله ومخلوقه. فظهر ممّا قرّره أنّه إذا أمكن المعنى الأصلي كان كناية، وإذا لم يمكن كان مجازاً مبنيّاً على تلك الكناية، ويجوز إطلاق الكناية عليه نظراً إلى أنّه في أصله كان كناية في معنى ثـمّ انقلب فيه مجازاً، والتغاير اعتباري.

ومن ثمّ نراه جعل بسط اليد وغلّها في «سورة المائدة»[٣] مجازين عـن الجـود والبخل وجعلهما في «طه»[٤] من الكنايات، كالاستواء على العرش، فلا تناقض بين قوليه، ولا حاجة في دفعهما إلى ما قيل: إنّه قد يشترط في الكناية إمكان المـعنى

---

١. آل عمران: ٧٧.

٢. الكشاف، ج ١، ص ٣٧٧.

٣. يقول الزمخشري: «غلُّ اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، ومنه قوله تعالى: ﴿ولا تـجعل يـدك مـغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كلّ البسط﴾ ولا يقصد من يتكلّم به إثبات يد ولا غلّ ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وما وقع مجازاً عنه» الكشـاف، ج ١، ص ٦٥٤. يريد ما وقع عنه كناية. والنكتة في اسـتعمال هـذا المـجاز تـصوير الحقيقة المعنويّة بصورة حسّيّة، فلما كان الجود والبخل معنيين لا يدركان بالحس ويلازمها صـورتان تـدركان بالحس وهو بسط اليد للجود وقبضها للبخل، عبّر عنهما بلازمهما لفائدة الإيضاح والانتقال من المعنويات إلى المحسوسات. (الانتصاف، حاشية الكشاف، ج ١، ص ٦٥٤).

٤. يقول الزمخشري: لمّا كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك ممّا يردف الملك، جعلوه كناية عـن المـلك فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير ألبتة، وقالوا ـ أيضاً ـ لشـهرته فـي ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤدّاه وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر. الكشاف، ج ٣، ص ٥٢.

الاصلي وقد لا يشترط[١].

ومن خلال استقرائنا لملاحظات الزمخشري البلاغيّة نجده يشير إلى تفريعات الكناية بأقسامها الثلاثة: كناية يطلب بها موصوف، وكناية يطلب بها صفة، وكناية يطلب بها نسبة دون تسميتها بمسمّياتها.

فقد أشار إلى الكناية عن النسبة وبّين أنّها أبلغ من الدلالة الصريحة، يقول في قوله تعالى: ﴿أُولـٰئِكَ شَرٌّ مَكاناً وَأَضَلُّ عَنْ سَواءِ ٱلسَّبِيلِ﴾[٢] جعلت الشرارة للمكان وهي لأهله. وفيه مبالغة ليست في قولك: أولئک شر وأضلّ، لدخوله في باب الكناية التي هي أخت المجاز[٣].

ويذكر الكناية عن الموصوف في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يا حَسْـرَتىٰ عَلىٰ ما فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللّٰهِ﴾[٤] الجنب: الجانب يقال: أنا في جنب فلان وجانبه وناحيته، وفلان لين الجنب والجانب، ثمّ قالوا: فرّط في جنبه وفي جانبه، يريدون في حقّه. وهذا من باب الكناية؛ لأنّك إذا أثبت الأمر في مكان الرجل وحيّزه، فقد أثبته فيه[٥].

وأشار إلى الكناية عن الصفة في قوله تعالى: ﴿وَٱضْمُمْ يَدَكَ إِلىٰ جَناحِكَ تَخْرُجْ بَيْضاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرىٰ﴾[٦] بقوله: السوء: الرداءة والقبح في كلّ شيء، فكنّى به عن البرص، كما كنّى عن العورة بالسوأة[٧].

كما يذكر الزمخشري تعدّد الكنايات لمعنى واحد، ويشير إلى بلاغتها، وهذه طريقة فذّة في الإلمام بذوق اللغة، وفقه أسرارها، يقول في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ﴾[٨]: عضّ اليدين والأنامل والسقوط في اليد وأكل البنان

---

١. عن السيد الشريف في حاشيته الفائقة على الكشاف. البلاغة القرآنية، محمّد حسنين ابو موسى، ص٤٦٣ـ٤٦٤.
٢. المائدة: ٦٠.
٣. الكشاف، ج ١، ص٦٥٣.
٤. الزمر: ٥٦.
٥. الكشاف، ج ٤، ص١٣٧.
٦. طه: ٢٢.
٧. الكشاف، ج ٣، ص٥٩.
٨. الفرقان: ٢٧.

وحرق الأسنان والأرم[1] وقرعها: كنايات عن الغيظ والحسرة؛ لأنّها من روادفها، فيذكر الرادفة ويدلّ بها على المردوف، فيرتفع الكلام به في طبقة الفصاحة، ويجد السامع عنده في نفسه من الروعة والاستحسان ما لا يجده عند لفظ المكنّى عنه[2].

ويذكر الزمخشري من فوائد الكناية زيادة على الاختصار الذي يكرّره في مواضعها وعلى تأثير الصورة المكنّى بها؛ لأنّها وإن كانت غير مقصودة بالنفي والإثبات، فإنّ لها دخلاً في الإيحاء والتأثير.

ويذكر من فوائد الكناية أنّها قد تكون مظهراً لشرف المكنّى عنه وتعظيمه، كما أنّ عكسها وهو التصريح قد يكون مظهراً للتنفير عن المكنّى عنه وتحقيره[3].

وكذلك يجعل التصوير أقوى دلالة وأكثر إيحاء فقوله تعالى: ﴿لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾[4]. في حقّ الذين كفروا بعد إيمانهم ثمّ ازدادوا كفراً، لا يراد به نفي قبول التوبة لو وجدت منهم، كما هو ظاهر العبارة، وإنّما يراد به أنّهم مائتون على الكفر، وأنّهم لن يتوبوا فلن تقبل توبتهم، وإنّما جاء على هذه الطريقة، أعني إنّه كنّى عن الموت على الكفر بامتناع قبول التوبة؛ لأنّ الفائدة فيها جليلة وهي التغليظ في شأن أولئك الفريق من الكفّار، وإبراز حالهم في صورة حالة الآيسين من الرحمة التي هي أغلظ الأحوال وأشدّها، ألا ترى أنّ الموت على الكفر إنّما يخاف من أجل اليأس من الرحمة[5].

لقد بدأ منهج الترتيب والتنظيم والتقسيم والتبويب على يدي **الرازي (ت٦٠٦هـ)** والذي أربى على سلفه (الجرجاني) الذي كانت موضوعاته متداخلة في بحوث كثيرة، إلّا أنّه لا يفوقه في الكشف عن دقائق الصور البيانيّة، ومسائل الجمال الفنّي، فالرازي في كتابه نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز بوّب ونظّم ما كتبه

---

١. أرَمَ على الشيء: عضّ عليه، والأرم: الأضراس، يقال: فلان يحرق عليك الأرم: إذا تغيّظ، فحكّ أضراسه بعضها ببعض.

٢. الكشاف، ج ٣، ص٢٧٦؛ انظر: البلاغة القرآنية، ص٤٦٦.

٣. البلاغة القرآنية، ص ٤٧٠.

٤. آل عمران: ٩٠.

٥. الكشاف، ج ١، ص٣٨٢.

عبد القاهر في صورة تنضبط فيها القواعد البلاغيّة، وتنحصر فروعها وأقسامها حصراً دقيقاً، أضافة إلى ما ألم بأطراف من آراء الزمخشري، وسرد طائفة من موضوعات مأخوذة من كتاب حدائق السحر لرشيد الدين العمري المعروف بالوطواط، وما أفاده من نظريات وشواهد من سبقوه، كسيبويه، والجاحظ والرمّاني، والخطابي، والثعالبي، وابن جنّي، والباقلاني، والحريري.

ولقد أفاد السكّاكي من الرازي في ترتيب كتابه أكثر ممّا أفاد من الجرجاني، وأنّ علماء البلاغة الذين جاؤوا بعد السكّاكي كانوا يهتدون بمنهج السكّاكي والرازي.

وفي كتاب نهاية الإيجاز نجده في القسم الثاني منه يتحدّث عن خمسة قواعد القاعدة الخامسة جعلها للكناية بدأ بتعريفها بها: إذا حاولوا إثبات معنى من المعاني لشيء، فيتركون التصريح بإثباته له، ويثبتونه لما له به تعلّق[١]. ثمّ أخذ في تصويرها بضرب الأمثلة.

كقول زياد الأعجم:

إنّ السَّماحَةَ والمُروءةَ والنَّدَى ... في قُبَّةٍ ضُرِبَت على ابن الحَشْرج

وقول الشنفرى الأزديّ:

يَبِيتُ بِمَنجاةٍ من اللّوْمِ بَيتُها ... إذا ما بُيوتٌ بالملامَةِ حُلَّتِ[٢]

يدلّ على أنّه يتأثّر الزمخشري تأثّراً واضحاً؛ إذ سلك في صورها كناية النسبة بينما نجد أنّ عبد القاهر سلكها في المجاز العقلي بينما ردّها الزمخشري إلى بابها الحقيقي. وربّما كان الطريف عنده أنّه أخرجها من باب المجاز[٣]. وتابعه في ذلك السكّاكي والبلاغيّون[٤].

ونراه يعقد فصلاً لبيان أنّ الكنايه أبلغ من الإفصاح، وأنّ الاستعارة والتمثيل أبلغ من التشبيه، وحاول هنا أن يرد على عبد القاهر الجرجاني فيما ذهب إليه من أن

---

١. نهاية الإيجاز، ص ٢٧٠.

٢. المصدر، ص ٢٧١.

٣. نهاية الايجاز، ص ٢٧٢.

٤. البلاغة تطور وتاريخ، ص ٢٨٢.

تفاوت الصور البيانيّة لا يرجع إلى المفردات، وإنّما يرجع إلى طرق الإثبات وتراكيب الكلام[1].

وأمّا السكّاكي (ت ٦٢٦هـ)، فقدّم معالجة للموضوعات البلاغيّة، وألفّ بما يتلاءم مع عصره من الوجهة الثقافية في أيّامه إذ أفاد من منهج عبد القاهر الجرجاني، والزمخشري في البلاغة القرآنيّة، ودقّة الحدود، والتعريفات، والتقسيمات للرازي بالإضافة إلى استفادته من مناهج المفسّرين في تصنيفه لكتابة مفتاح العلوم الذي اشتهر شهرة واسعة، فقسّم البلاغة فيه إلى علمي: المعاني، والبيان، والمحسّنات البديعيّة وذكر أنّ الغرض من المعاني والبيان التمكّن من فهم مراد الله في كتابه، وإدراك وجه إعجازه، فيأخذ السكّاكي في بيان كلّ قسم من أقسامها، فيبحث الكناية في علم البيان ويعرّفها بقوله:

«هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمُهُ؛ لينتقل من المذكور إلى المتروك، كما تقول: فلان طويل النجاد. لينتقل منه إلى ما هو ملزومه وهو طول القامة»[2].

ولا شكّ أنّ المتأمّل في هذا التعريف يحس أنّه شرح لتعريفات السابقين، ويلاحظ أنّ المتروك قد يكون قريباً ظاهراً، وقد يكون بعيداً خفيّاً، ومن أجل ذلك قال: إنّ الكناية تتفاوت إلى تعريض ورمز، وإيماء، وإشارة. ومرّ بنا أنّ الزمخشري كان يفرّق بين الكناية وبين التعريض. أمّا السكّاكي، فقد جعل التعريض نوعاً من الكناية. ثمّ فرّق بين المجاز والكناية من وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم. ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم[3].

---

١. المصدر، ص٢٨٢؛ نهاية الإيجاز، ص٢٧٣.

٢. المفتاح، ص٥١٢.

وبيانه أنّك إذا قلت: «فلانٌ كثير رماد القدر» فإنّك تنتقل من كثرة الرماد الذي هو لازم إلى الكرم وهو الملزوم بوسائط، بخلاف قولك: «رأيت أسداً» فإنّك تنتقل فيه من الملزوم إلى لازمه وهي الشجاعة.

٣. وردّه صاحب الإيضاح، وسيأتي قريباً ذلك الاعتراض....

الوجه الثاني: أنّ الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها. فالخنساء عندما ترثي أخاها صخراً بأنّه كثير الرماد كناية عن جوده وكرمه. فإنّ هذه الكناية لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي بأنّ أخاها صخراً كثير الرماد حقيقة ومن غير تأويل.

أمّا المجاز، فيمنع من إرادة المعنى الحقيقي، فلا يجوز أن يكون المراد من قولك: «كلّمت أسداً» الأسد الحقيقي.

ثمّ يقسّم الكناية بحسب المطلوب منها إلى ثلاثة أقسام:

أولها: الكناية المطلوب بها نفس الموصوف وهي تارةً تقرب، وتارة تبعد.

وثانيها: الكناية المطلوب بها نفس الصفه وهي ـ أيضاً ـ تكون قريبة وبعيدة. والقريبه تارةً تكون واضحة، وتارةً خفية.

وثالثها: الكناية المطلوب بها تخصيص الصفة بالموصوف. وقد سمّاها المتأخّرون بَعْدَهُ كناية عن نسبة وهي أيضاً تتفاوت في اللطف[1].

كما أنّه تخيّل أنّ هناك قسماً رابعاً يقصد إليه، ومطلوبه الوصف والتخصيص معاً، مثل قولك: يكثر الرماد في ساحة عمرو، ففي التعبير كنايتان:

أ) كثرة الرماد.

ب) ساحة عمرو.

وذلك قيد فيه انتقال من لازمين إلى ملزومين. وفي الحقيقة أنّه لا يستحقّ أن يوضع قسماً رابعاً؛ لأنّه مؤلّف من عدّة كنايات.

ثمّ قسّم الكناية تقسيماً آخر باعتبار مفهومها، فإن كانت عرضيّة، كقوله تعالى في عرض حال المنافقين: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيبِ﴾[2]؛ إذ فسّر الغيب بالغيبية بمعنى يؤمنون مع الغيبية عن حضرة النبيّ ﷺ، أو عن جماعة المسلمين على معنى هدى للذين يؤمنون عن إخلاص لا الذين يؤمنون عن نفاق[3].

فإن كان التعبير كذلك، وبهذا المعنى كان إطلاق اسم التعريض عليه مناسباً.

---

١. مفتاح العلوم، ص٥١٣.

٢. البقرة: ٢.

٣. مفتاح العلوم، ص٥٢١.

وإذا كان التعبير بينه وبين المكنّى عنه بُعْد الوسائط بعدّة لوازم، كما في قـولك: «كثير الرماد» كان إطلاق اسم «التلويح» عليه مناسباً؛ لأنّ التلويح هو أن تشير إلى غيرك عن بعد.

وإذا كانت المسافه قريبة مع نوع خفاء، كنحو: «عريض القفا» كان إطلاق اسم «الرمز» عليها مناسباً.

وإن كانت المسافة قريبة لا مع نوع خفاء، كان إطلاق اسم «الايماء والإشارة» عليها مناسباً[١].

هذا ما قدّمه السكّاكي للكناية والأسلوب الكنائي فـي البـلاغة العـربيّة وهـو فيما يظهر منهج توضيحي يعتمد على العـقل والتـقسيم غـير قـائم عـلى الشـرح والتخريج، وهو مفيد إلى حدّ ما في ربط الصور البلاغيّة بعضها مع بعض[٢].

أمّا **ابن الأثير (ت ٦٣٧ هـ)**، فقد حدّ الكناية بجامع لها وهو: أنّها كلّ لفظة دلّت على معنى يجوز حمله على جانب الحقيقه والمجاز بوصف جـامع بـين الحـقيقة والمجاز»[٣].

أي: هي ما إذا وردت تجاذبها جانباً حقيقة ومجازاً، وجاز حملها على الجانبين مجازاً معاً لوصف جامع، وذلك كقوله تعالى: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ﴾ إذ جـوّز حـمله على الحقيقة والمجاز. وكلّ منهما يصحّ به المعنى ولا يختلّ. ولهذا ذهب الشـافعي إلى أنّ اللمس هو مصافحة الجسد للجسد، فأوجب الوضوء على الرجل إذا لمس المرأة وذلك هو الحقيقة في اللمس. وذهب غيره إلى أنّ المراد باللمس هو الجماع، وذلك مجاز فيه وهو الكناية.

وكقوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً﴾، فإنّه كنّى عن الغيبة بأكل الإنسان لحم إنسان آخر؛ لأنّ الغيبة ذكر مثالب الناس، وتمزيق أعراضهم، كما أنّ الأكل في الحقيقة تمزيق المأكول، فالوصف الجامع بين المعنى الحقيقي والمجازي

---

١. المصدر، ص ٥٢١ـ٥٢٢.

٢. الصور البيانية، ص ٣٠٩ـ٤٠١.

٣. المثل السائر، ج ٢، ص ١٨١.

هو التمزيق غير أنّه حسّيّ في الأكل ومعنويّ في الغيبة.

فكلّ موضع ترد فيه الكناية فهو يتردّد بين جانبي الحقيقة والمجاز ويجوز حمله على كليهما معاً بخلاف التشبيه، فإنّه لا يراد بجانبه المعنى الحقيقي، فإنّنا حين نشبّه زيداً بالأسد لا نريد بالأسد حقيقته، وإلّا استحال المعنى، لتخالف حقيقتي الإنسان والأسد[١]. وهذا هو الفرق بين الكناية والتشبيه عند ابن الأثير.

ونلاحظ هنا أنّ ابن الأثير يعدّ الكناية من المجاز، فهي وإن كانت تخالف التشبيه ـ للفرق الذي ذكرناه سابقاً ـ فإنّها لا تخالف الاستعارة في أنّ الاستعارة يطوى فيها ذكر المشبّه، وكذلك الكناية، فإنّها يطوى فيها المكنّى عنه، ثمّ شرط المناسبة بين المشبّه والمشبّه به في الاستعارة، والمعنى الكنائي والمكنّى عنه في الكناية، إلّا أنّ الكناية أخصّ ـ عنده ـ من الاستعارة، ويفرّق بينهما بأن كلّ كناية استعارة، وأنّ الاستعارة لفظها صريح بخلاف الكناية، وإذا كان الأمر كذلك من وجوه الاتّفاق والافتراق بين الاستعارة والكناية، وأنّ الكناية من المجاز وهي أخصّ خواصّه، فلماذا لم تذكر الكناية في أقسام المجاز وعند حديث الاستعارة بالخصوص؟

ويجيب ابن الأثير عن هذا التساؤل بأنّ علماء البيان تعودّوا ذكر الكناية والتعريض مستقلّين وفي باب واحد.

والواقع أنّ علماء البيان حين ذكروا الكناية في باب مستقلّ غير مختلطة بالاستعارة، فإنّما يقصدون أنّ حقيقة الكناية تخالف حقيقة الاستعارة، وأنّ لكلّ منهما فواصل تميّز إحداهما عن الأخرى، فالكناية عندهم ـ من هؤلاء الخطيب القزويني ـ ليست من المجاز؛ لأنّ المجاز عندهم اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، وأنّ المعنى الحقيقي لا تجوز إرادته وإلّا لفقد المجاز قيمته والكناية لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى الحقيقي، وصحيح أنّنا نريد لازم المعنى في الكناية، ولكن ذلك لا يمنع من جواز إرادة المعنى الحقيقي وإن كان غير مقصود،

---

١. المثل السائر، ج ٢، ص ١٨٢.

ومن هذه الوجهة تخالف الكناية الاستعارة.

وحيث لم يرد من الكناية المعنى الحقيقي، بل يراد اللازم كانت الكناية أيضاً ليست من المعاني الحقيقيّة، بل هي قسم مستقلّ برأيه من الألوان البيانيّة ليس بحقيقة ولا مجاز، وكما سمّاه ابن الأثير في بعض الأحيان ما تجاذبه جانباً حقيقةً ومجازاً[١].

ثمّ قسّم ابن الأثير الكناية من حيث استعمالها إلى:

أ) حسنة. ب) قبيحة.

والأولى يكتسب بها الكلام حسناً وبهاءً، فاستعمالها حميد بلاغة، أمّا الثانية، فإنّها تعدّ عيباً في الكلام، وتفسد بلاغته.

فمن أمثلة الكنايات الحسنة قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْعِلْمَ وَٱلإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِى كِتَابِ ٱللَّهِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْبَعْثِ فَهَٰذَا يَوْمُ ٱلْبَعْثِ﴾[٢].

كأنّه قال: إذا كنتم منكرين يوم البعث، فهذا يوم البعث، فكنّى بقوله: «فهذا يوم البعث» عن بطلان قولهم، وكذبهم فيما ادّعوه، وذلك رادف له[٣].

وقول النبيّ ﷺ: «رُوَيْدَك سَوْقَكَ بالقوارير» كناية عن النساء.

ومن أمثال العرب قولهم: «إيّاك وعقيلة الملحْ» كناية عن المرأة الحسناء في منبت السوء[٤].

وممّا يجعل الكناية في غاية الحسن وفي قمّة البلاغة أن تأتي بلفظ «مثل» أو «غير»، وذلك لما يفيده المعنى من قوّة بإثباته لمن ماثله في صفاته في «مثل» مثلاً. وما يثبت للمثل يثبت للمماثلة، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ وهذا كقولهم: «مثلك لا يبخل» فنفوا البخل عن مثله وهم يريدون نفيه عن ذاته قصداً للمبالغة؛ لأنّهم إذا نفوه عمّن يسدّ مسدّه، وهو على أخصّ أوصافه،

١. انظر: المصدر، ص١٨٤ـ١٨٥.
٢. الروم: ٥٦.
٣. الجامع الكبير (لابن الاثير)، ص١٦٢.
٤. المثل السائر، ج٢، ص١٩٤ـ١٩٥.

فقد نفوه عنه[١]. وكقول الشاعر:

مثلك يثني المزن عن صوبه ويستردّ الدمع عن غربه

كناية عن رباطة جأشه وشجاعته، وثبات عزيمته عند الشدائد.

ومثلك إذا سئل أعطى كناية عن الكرم وفي غير:

سواي بتحنان الأغاريد يطرب وغيري باللذات يلهو ويلعب

فهو لا يريد «بسوى» و «غير» إنساناً آخر، وإنّما يريد أنا أفعل هذا[٢].

وقول بعضهم:

وتفرّدوا بالمكرمات فلم يكن لسواهم منها سوى الحرمان

والمراد نفي المكرمات عن سواهم؛ لأنّه إذا كان الحرمان من المكرمات، فما لهم منها شيء ألبتّة[٣].

من أمثلة الكنايات القبيحة قول المتنبّي:

إنّي على شَغَفي بما في خُمْرِها لأَعِفُّ عَمّا في سَراويلاتِها[٤]

كناية عن العفّة والنزاهة.

يقول ابن الأثير تعقيباً على هذا البيت، وهذه كناية عن النزاهة والعفّة إلّا أنّ الفجور أحسن منها.

ثمّ تحدّث عن الرمز والإيماء، وفرّق بينهما وبين الكناية قائلاً: «هذا الباب فحواه أن يريد المتكلّم إخفاء أمر ما في كلامه مع إرادته إفهام المخاطب ما أخفاه، فيرمز له في ضمنه رمزاً يهتدي به إلى طريقة استخراج ما أخفاه في كلامه، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلاةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهارِ وَزُلَفاً مِنَ ٱللَّيْلِ إِنَّ الحَسَناتِ يُذهِبْنَ السَّيِّئاتِ﴾[٥]. فإنّ صَدْرَ هذه الآية يدلّ على أنّ الصلوات خمس؛ لأنّه ـ عزّوجلّ ـ أشار إلى صلاتي

---

١. الجامع الكبير، ص١٦١.
٢. المصدر، ١٥٧ـ١٥٩؛ المباحث البيانية، ص١٠٢.
٣. الجامع الكبير، ص١٦٣.
٤. ديوانه، ج ١، ص٢٤٨.
٥. هود: ١٤.

النّهار بقوله: ﴿طَرَفَيِ ٱلنَّهارِ﴾، ودلّ على صلوات الليل بقوله تعالى: ﴿وَزُلَفاً مِنَ ٱللَّيْلِ﴾.

ثمّ تحدّث عن التمثيل وهو التشبيه على سبيل الكناية والإرداف التي كانت تعدّ إلى أجل قريب شقيقات الكناية، أو مرادفة لها، والمجاورة، ولو تأمّلنا الأمثلة التي أوردها لتلك الأقسام لوجدناها تقترب كثيراً من الأقسام الثلاثة التي عيّنها البلاغيّون قبله، مثل السكّاكي وبعده، مثل القزويني وهي الكناية عن صفة والكناية عن موصوف، والكناية عن نسبة.

وذلك لأنّ أمثلته التي أوردها في التمثيل والإرداف تدلّ على أنّ هذين القسمين ليسا سوى الكناية عن صفة، وأنّ حديثه عن القسم الثالث وهو المجاورة غير بعيد عن الكناية عن نسبة. والقسم الذي أفرده لـ«ما ليس تمثيلاً ولا ردفاً ولا مجاورة» هو الكناية عن موصوف.

أمّا **العلوي صاحب** «الطراز» **(ت ٧٤٥هـ)**، فقد أورد تعريفات علماء البيان الاصطلاحيّة للكناية ناقداً بعضها، منها تعريف ابن الأثير الذي يرد عليه بردود ثلاث:

الردّ الأوّل: أنّ ابن الأثير ذكر للكناية معنىً واحداً يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز، وهذا باطل؛ لأنّه يرد عليه أن يتوارد شيئان مختلفان في الحقيقة على شيء واحد بمعنى أنّ يكون الشيء حقيقة ومجازاً في وقت واحد.

الردّ الثاني: أنّ الاستعارة تدخل في هذا التعريف؛ لأنّ كلمة «أسد» تدلّ بحقيقتها على الحيوان المفترس، وبمجازها على الرجل الشجاع.

الردّ الثالث: وقوله في التعريف بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز يدخل فيه التشبيه؛ لأنّه لابدّ فيه من وصف جامع، وهذا ممّا لا يشترط في الكناية.

ولكن هذا لم يلحظ ـ في تعريف ابن الأثير ـ كون الاستعمال حقيقةً ومجازاً في وقت واحد، وإنّما يرى أنّ اللفظ في أوّل إطلاقه يدلّ على معناه الحقيقي، فكثرة الرماد في قولنا: «كثير الرماد»، معنى حقيقي لهذا اللفظ. فإذا أريد هذا المعنى كان

ذلك إطلاقاً حقيقيّاً، وإذا أريد لازمه كان ذلك معنى كنائيّا، وبذلك اختلفت الجهة وتعدّد المعنى عند قصد استعماله.

أمّا دخول الاستعارة في هذا التعريف، فإنّ قرينة الاستعارة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وبذلك تعيّن المعنى المجازي، وتعيّن التعريف للكناية التي تجوز فيها إرادة المعنى الحقيقي والمعنى الكنائي، وسبق وأن أسهبنا في توضيح ذلك في بحث الكناية لابن الأثير.

أمّا التعريف الذي ارتضاه العلوي، فهو «اللفظ الدالّ على معنيين مختلفين حقيقةٌ ومجاز من غير واسطة لا على جهه التصريح».

فهذا التعريف هو الحدّ الصالح لتقدير ماهية الكناية، التي هي عنده من أنواع المجاز؛ لذلك جعلها تحت عنوان القاعدة الثالثة من قواعد المجاز في ذكر الكناية والكناية وإن كانت مجازاً عند العلوي كالاستعارة إلّا أنّها تخالف الاستعارة من وجوه:

فالاستعارة لا تدلّ إلاّ على معناها المجازي بالقرينة بخلاف الكناية، فإنّها يراد بها المعنى المجازي، ويجوز إرادة معناها الأصلي.

والاستعارة أعمّ من الكناية، ولفظ الاستعارة صريح في الدلالة على معناه المجازي بخلاف الكناية، فإنّ دلالتها على معناها من جهة الكناية لا من جهه التصريح.

وهو بهذا يخالف ابن الأثير الذي يعدّ الكناية من الاستعارة، فهي عنده خاصّ الخاصّ، ويصرّح بهذه المخالفةَ لابن الأثير بقوله:

«والحقّ الذي لا غبار على وجهه أنّ الكناية مخالفة للاستعارة وإن كانتا معدودتين من أودية المجاز».

وقد علمنا رأي ابن الأثير في ذلك من عدّه الكناية من الاستعارة، ووجوه الاتّفاق والاختلاف بينهما.

وأمّا **القزويني (ت ٧٣٩)**، فقد سار على خطى السكّاكي ولم يخرج عمّا كتبه

في الكناية، فيقول: «الكناية لفظ أُريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ»[١].

وفرّق بينها وبين المجاز على أساس هذا التعريف، أي من جهة إرادة المعنى مع إرادة لازمه؛ لأنّ المجاز يتنافى مع ذلك.

ورفض ما ذهب إليه السكّاكي من أنّ الفرق بينهما هو أنّ مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ومبنى المجاز بالعكس قائلاً: «وفيه نظر؛ لأنّ اللازم ما لم يكن ملزوماً يمتنع أن ينتقل منه إلى الملزوم، فيكون الانتقال حينئذ من الملزوم إلى اللازم». ولو قيل: «اللزوم من الطرفين من خواصّ الكناية دون المجاز، أو شرط لها دونه، اندفع هذا الاعتراض لكن اتّجه منع الاختصاص والاشتراط»[٢].

والجواب عن الاعتراض على السكّاكي وتصحيح فرقه بأنّ مراد السكّاكي بقوله: الانتقال في الكناية من اللازم إلى الملزوم، اللازم المساوي لملزومه؛ لأنّ اللزوم بين الطرفين من خواصّها، ومراده بقوله: والانتقال في المجاز من الملزوم إلى اللازم مطلقاً؛ لأنّ اللزوم بين الطرفين لا يشترط في المجاز، فحينئذ صحّ تعبيره في جانب الكناية بالانتقال من اللازم، ولم يصحّ التعبير به في المجاز، فتمّ ما ذكره من التفرقة بينهما[٣].

والكناية عند القزويني واسطة بين الحقيقة والمجاز. أمّا عند السكّاكي، فهي حقيقة لاستعمال اللفظ في معناه وإن أُريد منه لازم ذلك المعنى.

وعللّ المتأخّرون مذهب القزويني، فقال الدسوقي: «الكناية إخراجها بناءً على أنّها واسطة لا حقيقة ولا مجازاً، أمّا أنّها ليست حقيقة، فلأنّها كما سبق: اللفظ المستعمل فيما وضع له، والكناية ليست كذلك. وأمّا أنّها ليست مجازاً، فلأنّه اشترط فيه القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة والكناية ليست كذلك. ولهذا أخرجها من تعريف المجاز»[٤].

---

١. الإيضاح (ضمن شروح التلخيص، ج ٤، ص٢٤٣.

٢. شروح التلخيص، ج ٤، ص٢٤٤ـ٢٤٥.

٣. المصدر، ص٢٤٥.

٤. حاشية الدسوقي، (ضمن شروح التلخيص)، ج ٤، ص٢٦.

وقد لخّص السيوطي المذاهب المختلفة في الكناية بقوله: «الكناية وفيها أربعة مذاهب:

الأوّل: أنّها حقيقة، قاله ابن عبد السلام، وهو الظاهر؛ لأنّها استعملت فيما وضعت له وأريد بها الدلالات على غيره، كأن يستعمل طويل النجاد في طول نجاد السيف حقيقةً، لكن لينتقل منه إلى طول القامة.

الثاني: أنّها مجاز. فطويل النجاد ـ مثلاً ـ مستعمل في طول القامة ابتداء مع جواز أن يراد مع المعنى المجازي طول حمائل السيف، لكن لاعلى أن تكون مقصودة لذاتها متعلّقاً بها النفي والإثبات، ولاعلى أن ينتقل منها إلى المعنى الثاني؛ لأنّ الغرض أنّ المعنى الثاني استعمل فيه اللفظ ابتداءً بقرينة معيّنة غير مانعة من صحّة إرادة المعنى الحقيقي الأوّل، وعلى هذا القول أيضاً الفرق بينها وبين المجاز في غاية الظهور؛ إذ المعنى الحقيقي وإن صحّت إرادته مع المعنى المجازي ـ كما سبق ـ لكن لا يكون الغرض منه الانتقال والتوسّل إلى المعنى الثاني.

الثالث: أنّها لا حقيقة ولا مجاز، وإليه ذهب صاحب «التلخيص؛ لمنعه في المجاز أن يراد المعنى الحقيقي مع المجازي، وتجويزه ذلك فيها.

الرابع: ـ وهو اختيار الشيخ تقي الدين السبكي ـ أنّها تقسّم إلى حقيقة ومجاز، فإن استعمل اللفظ في معناه مراداً من لازم المعنى أيضاً، فهو حقيقة، وإن لم يرد المعنى بل عبّر بالملزوم عن اللازم، فهو مجاز؛ لاستعماله في غير ما وضع له»[1].

إنّ هذه الأوجه من التفريق بين الكناية والمجاز في أخذها وردّها لا تستوي حدوداً فاصله في ضوء الشواهد؛ وذلك لأنّ الكناية والمجاز في جوهرهما من أساليب البيان، وعليه، فلا يمكن أن تدلّ الكناية ـ مثلاً ـ على ظاهر معناها، ولا يمكن أن تكون كذلك دائماً وإلّا فإنّها تفقد قيمتها الفنّيّة، وتضيع ميزتها البيانيّة، وتصبح لفظاً ظاهر المعنى، حقيقيَّ المدلول.

ثمّ إنّ دلالتها وقيمتها مرتبطتان بالسياق، والسياق هو الذي يحدّد مدىٰ دلالتها،

---

١. الإتقان، ج ٢، ص ٤١.

أو هو الذي يبيّن مدىٰ الاتّساع الذي يمكن أن تصل إليه دلالتها بما يوحيه الاتّساع من لمحات دالّة، وعلىٰ هذا يكون التعبير الكنائي مع سواه لمعات خاطفة تبيّن عن معالم المعنى ولايهمّ الوقوف المتأنّي لرؤية أجزائهما، وإنّما تتسرّب تلك اللـمعات بالكناية من أمام الحدقة إلى مسارب اللمح الذكي[١].

ومن هنا فإنّ محاولات أولئك البلاغيّين بهذا الصدد سعت إلى إكـمال تـعريف الكناية، وإقامته حدّاً جامعاً مانعاً لها[٢].

تقسّم الكناية[٣] باعتبار المكنّى عنه ثلاثةَ أقسام:

١) الكناية عن صفة.

٢) الكناية عن موصوف.

٣) الكناية عن نسبة.

❊ ❊ ❊

الفصل الأوّل: الكناية عن صفة

وهي التي يطلب بها نفس الصـفة ـ ويـعنى بـها المـعنويّة لاخـصوص النـعت النحوي[٤]. وفي هذا النوع من الكناية يذكر الموصوف وتستر الصفة مـع أنّـها هـي المقصودة، كقوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلىٰ ما أَنْفَقَ فِـيها وَهِـيَ خـاوِيَةٌ عَـلىٰ عُرُوشِـها﴾[٥].

---

١. فلسفة البلاغة، ص١٨٧ـ١٨٨.

٢. البلاغة والتطبيق، ص ٣٧٠.

٣. تتألّف الكناية في بنائها التعبيري من ثلاثة أركان:

أوّلها: المكنّى به وهو دلالة اللفظ الظاهرة التي تقوم دليلاً على مراد المتكلّم.

وثانيها: المكنّى عنه وهو المعنى اللازم للمكنى به الذي يرمي إليه الناطق بالكناية.

وثالثها: القرينة العقليّة التي يفرزها سياق الكلام، لترشد إلى المكنّى عنه، وتمنع إرادة المعنى المكنّى به. (البلاغة والتطبيق، ص ٣٧٠).

٤. أي المراد بالصفة هنا المعنويّة، كالشجاعة، والكرم، والغنى، والحلم، والجمال، والطول. لا النعت المـعروف فـي علم النحو.

٥. الكهف: ٤٢.

فتقليب الكفيّن كناية عن الندم والحزن؛ لأنّ النادم والحزين يعملان ذلك عادةً.

وقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ﴾[١]، كناية عن كونها بكراً ذات بهاء بحيث لم يُرَ مثلُها. فهي كناية عن صفة[٢].

قال الرسولﷺ: «أَللّهُمَّ! إِنّي أَحْمَدُك عَلَى الْعِرقِ السَّاكِنِ واللَّيْل النَّائِمِ».

العرق الساكن يريد به الطمأنينة؛ لأنّ سكون العرق يلزم منه عدم الانزعاج والألم. ولم يُرِد سكونَ العرق فقط، بل أراد لازمه وهو هدوء البال، وطمأنينة العيش.

وقالﷺ: «أُنَاسٌ حَدِيْثَةٌ أَسْنَانُهُمْ»[٣].

حداثة السنّ كناية عن الشباب وأوّل العمر.

وقال الإمام عليّ؛: «كُنّا إذا اِحْمَرَّ البَأسُ اتَّقَينا برَسُولِ اللهِﷺ»[٤].

فقوله: «إذا اِحمَرّ البأس» كناية عن اشتداد الأمر[٥].

قال؛ في معركة الجمل: «فَقَتَلُوا طَائِفَةً مِنْهُمْ غَدْراً، وَطَائِفَةٌ عَضُّوا عَلَى أَسْيافِهِم»[٦].

عضّهم على الأسياف كناية عن الصبر في الحرب، وعدم الاستسلام وهي كناية فصيحة شبّه قبضهم على السيوف بالعضّ.

وقوله؛: «اللّهُمَّ! إليْكَ أَفْضَتِ القُلُوبُ، وَمُدَّتِ الأَعْنَاقُ»[٧].

مدّ العنق: تطويله وهي كناية عن كمال الميل.

وقول الخنساء في أخيها صخر:

---

١. الطور: ٢٤.

٢. حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، ج ٢، ص٣١٦.

٣. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ١، ص٣٥١.

٤. غريب كلامه، ص ٩.

٥. أي أنّها موضع البأس وهي الأرض التي عليها معركة القوم المحمرة بسبب الدماء السائلة عليها. أو أنّه شبّه حمى الحرب، بالنار التي تجمع الحرارة والحمرة بفعلها ولونها. وممّا يقوّي ذلك قول الرسولﷺ وقد رأى مجتلد الناس يوم حنين، في حرب هوازن: «الآن حَمِيَ الوَطيسُ».
والوطيس: مستوقد النار. شبّه الرسولﷺ ما استحرّ من جلاد القوم باحتدام النار، وشدّة التهابها.

٦. نهج البلاغة، الخطبة ٢١٨.

٧. نهج البلاغة، الكتاب: ١٥.

طَـوِيْلُ النِّـجادِ رَفـيعُ العِـمادِ كَـثِيرُ الرَّمـادِ إذا مَـا شَـتَا[١]

يشتمل هذا البيت على ثلاث كنايات عن صفاتٍ وهي: طويل النـجاد، ورفـيع العماد، وكثير الرماد.

فقولها: «طويل النجاد» وصفٌ لأخيها بصفتي: طويل القامة، والقدرة على القتال. فالنجاد معناها: حمائل السيف، ويلزم من طول حمّالة السيف طول القامة من جهة، وقوّة الجسم، وقدرته على القتال من جهة أخرى.

وقولها: «رفيع العماد» وصف لأخيها بعلوّ المكانة في قومه؛ لأنّ العـماد مـعناه البناء الرفيع ذو الطول. وهذا يدلّ على أمرين: أوّلهما: إنّ مـنزله مـعْلَم، وصـاحبه يستقبل كثيراً من الناس يدخلون داره راكبين... أو راجلين.. ممّا يـدلّ عـلى عـلوّ مكانة صاحب البيت، واتّصافه بصفات الزعامة والشهرة.

وقولها: «كثير الرماد» وصف لأخيها بالكرم، فكثرة الرماد ناتجة عن كثرة حرق الحطب. وهذا لأنّ النار لديه دائمة الاشتعال ممّا يدلّ عـلى كـثرة الطـبخ؛ لكـثرة الضيوف الذين ينزلون داره، ويحظون بضيافته.

وقال عمرو بن أبي ربيعة:

بَعيْدَةُ مَهوى القُـرْطِ إمّـا لِـنَوفل أَبُوهَا وإمّا عَبْدُ شَمْسٍ وَهَاشِمِ[٢]

فمهوى القرط: المسافة من شحمة الأُذن إلى الكتف. وإذا كانت هـذه المسـافة بعيدة لزم أن يكون العُنقُ طويلاً. فكأنّ العربي بدل أن يقول «إنّ هذه المرأة طويلة الجيد» نفحنا بتعبير جديد يفيد اتصّافها بهذه الصفة؛ لأنّه كنّى عن صفة لازمة لمعناه. فهذا التركيب كناية عن صفة.

قال المتنبّي:

فَـمَسّاهُمْ وَبُسْـطُهُمُ حَـرِيرٌ وَصَبَّحهُمْ وَبُسْـطُهُمُ تُـرابُ[٣]

---

١. البلاغة فنونها وأفنانها، ص٢٥١؛ علم البيان، د. عـبد العـزيز عـتيق، ص٢١٤؛ الكـناية فـي البـلاغة العـربيّة، ص٢٣١.

٢. ديوانه (دار صادر، بيروت: ١٩٩٢م)، ص٣٤٨.

٣. ديوانه، ج ١، ص٢١٢؛ البيان والتبيين، ص٤٠٩.

بسطهم حرير كناية عن العزّ والغناء.

وبسطهم تراب كناية عن الذلّ والفقر.

وقال حسّان بن ثابت:

يُغْشَون حتَّى مـا تَـهرُّ كِـلابهُمُ لا يَسْأَلونَ عَنِ السَّوَادِ المُـقْبِلِ[1]

يشتمل هذا البيت على كناية عن صفة الكرم وهي قول الشاعر: «ما تَهرّ كلابهم»، أي لا تنبح؛ لأنّها جبنت وأَلِفَتْ كثرة القادمين والأضياف، فلم يعد يُحرِّكها مـجيء الغرباء؛ لأنّهم كثيرون، وهو يدّل على كرم صاحبها.

وقال إبراهيم بن هرمة:

يكادُ إذا ما أبصر الضـيفَ مـقبِلاً يكَـلِّمُهُ مـن حُـبِّه وهـو أَعْـجَمُ[2]

فيكاد يكلّم الضيف كناية عن الكرم.

الكناية التي تطلب بها «صفة» نوعان:

النوع الأوّل: كناية قريبة وهي ما يكون الانتقال منه إلى المطلوب بغير واسطة بين المعنى المنتقل عنه والمعنى المنتقل إليه، وتنقسم هذه الكناية القريبة إلى قسمين على أساس سهولة الانتقال بين المعنيين أو صعوبته.

فإذا كان الانتقال «سهلاً يسيراً» فهي «واضحة»، كقولهم كنايةً عن طويل القامة «طويل نجاده». وهذه كناية ساذجة لا يشوبها شيء من التصريح، وطـول النـجاد ـبإضافة الصفة إلى النجاد ـ تصريح ما بالمقصود الذي هو طويل القامة، فكـانت كناية مشوبة بالتصريح؛ وإنّما كان فيها تصريح ما لتضمّن الصفة التي هي لفظ طويل ضمير الموصوف، أي تضمّن لفظ طويل الضميرَ الراجع للموصوف؛ لكونها مشتقّة والضمير عائد على الموصوف، فكأنّه قيل: فلان طويل. ولو قيل ذلك لم يكن كناية، بل تصريحاً بطوله الذي هو طول قامته، ولمّا لم يصرّح بطوله لإضافته للنجاد، وأومَأ إليه بتحمّل الضمير، كانت كناية مشوبة بالتصريح، ولم تجعل تصريحاً حقيقيّاً.

---

١. ديوانه، ص٣٠٩؛ التبيان، ص٢٦٥.

٢. بغية الإيضاح، ج ٤، ص١٥٥. وفيه: الشاهد في كنايته بحبّ الكلب للضيف عن جود صاحبه، وزيـادة اللـطف فيه ناشئة من المبالغة في محاولة الكلب أن يكلّمه. والبيت في المفتاح، ص٥١٦.

أمّا إذا كان الانتقال بين المعنيين لا يحصل إلّا بشيء من إعمال الفكر والتأمّل فهي «الخفية»، كقولهم كناية عن الأبله: عريض القفا. فإنّ عرض القفا وعظم الرأس إذا أفرطا، يستدلّ به على البلاهة، فهو ملزوم لها بحسب الاعتقاد[1] لكنّ في الانتقال منه إلى البلاهة نوع خفاء لا يطّلع عليه كلّ أحد، وليس الخفاء بسبب كثرة الوسائط والانتقالات حتّى تكون بعيدة. ومن هذا النوع قولك: «ركب جناحي نعامة» كنايةً عن السرعة التي تلزم من ركوب جناحي النعامة، فهي مشهورة بسرعة عدوها.

النوع الثاني: الكناية «البعيدة» فهي التي يتمّ فيها الانتقال بين المعنى الحقيقي إلى المعنى المطلوب (الصفة) بواسطة أو بعدد من الوسائط، وبحسب قلّة الوسائط وكثرتها تختلف الدلالة على المقصود وضوحاً وخفاءاً. وذلك مثل قولهم: «كثير الرماد» كناية عن المضياف؛ فإنّه ينتقل من كثرة الرماد إلى كثرة إحراق الحطب تحت القدور ومنها إلى كثرة الطبخ، ومنها إلى كثرة أكله، ومنها إلى كثره الضيوف، ومنها إلى المقصود وهو المضياف. فهذه السلسلة المتّصلة من الانتقالات الذهنيّة تجعل الصورة الكنائيّة بعيدة عن إدراك المتلقي، ومن ثمّ لا يصل بسهولة إلى المعنى المطلوب أو الصفة المرادة.

ومن لطيف هذا القسم قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾[2].

أي: ولمّا اشتدّ ندمهم وحسرتهم على عبادة العجل؛ لأنّ من شأن مَنِ اشتدّ ندمه وحسرته أنْ يعضّ يده غمّاً، فتصير يده مسقوطاً فيها؛ لأنّ فاه قد وقع فيها.

فهذه النماذج من التصوير الكنائي من النوع البعيد؛ لوجود الواسطة أو الوسائط بين المعنى المكنّى به والمعنى المكنّى عنه التي ينتقل فيها ذهن المتلقي منفقاً زمناً غير قصير للوصول إلى الصفة المرادة، والتصوير على هذا النحو يجعل الكناية باعتبارها مصطلحاً بلاغيّاً تشترك في بعض جوانب مصطلح «التداعي الذهني» أو

---

١. أي عند من يعتقد أنّ البلاهة لازمة لذلك. ولا يلزم من اعتقاده ذلك أن يكون اللزوم واضحاً عنده؛ لأنّه لا يلزم في كلّ ما يعتقده الإنسان أن يكون واضحاً.

٢. الأعراف: ١٤٩.

تيار الشعور المناسب الذي يبنى على الخواطر وتداعيها وتعلقّها بعضها ببعض[١].

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني: الكناية عن موصوف

وهي التي يطلب بها نفس الموصوف، فتذكر الصفة ليتوصّل بها إلى الموصوف، وشرطها أن تكون مختصّة بالمكنّى عنه لا تتعدّاه، ولذلك يحصل الانتقال، كقوله تعالى: ﴿أَوَ مَنْ يُنَشَّؤُا فِى ٱلحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلخِصامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾[٢].

«يُنَشّؤا في الحلية» هي البنت؛ لأنّ أهلها يُجَمّلونها بالحلية وأنواع الزينة منذ نشأتها.

وهو يريد أن يقول: أو جعلوا لله البنات وهنّ اللاتي يربين في الزينة ولا يقدرن على الإبانة حين الخصام والجدال.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ ٱللّٰهِ ٱلنّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ ٱلأَرْضُ﴾[٣].

فساد الأرض كناية عن فساد أهلها، وعموم الشرّ فيهم.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الحُجُراتِ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾[٤].

الحجرات وإيقاعها كناية عن موضع خلوته ومقيله مع بعض نسائه، فهي كناية عن الموصوف.

قال النبيّ ﷺ: «مَنْ بَايَعَ إماماً فأَعْطاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ... فلْيُطِعْهُ ما اسْتطاع»[٥].

وفي قوله ﷺ: «صفقة يده» كنايةٌ، لأنّ صفقة اليد ضمّ إحدى يدي المعاهِد بيد المعاهَد وليس هذا مراداً وحده، وإنّما المراد إعطاء العهد. ولمّا كان من عادة العرب عند التعاهد والتعاقد والبيع وضع اليد في اليد كنّى بذلك النبيّ ﷺ عن العهد، كأنّه

---

١. المصطلح في الأدب الغربي (د.ناصر الحاني)، ص ٤٢؛ في البلاغة العربيّة، علم البيان، ص١٥٥.

٢. الزخرف: ١٨.

٣. البقرة: ٢٥١.

٤. الحجرات: ٤.

٥. رواه مسلم في صحيحه، الرقم ١٨٤٤. وأبو داود في سننه، الرقم ٤٢٤٨. والنسائي في سننه، ج ٧، ص١٥٣. وابن ماجة الرقم ٣٩٥٦. والشريف الرضي في المجازات النبوية، ص ١٥٠.

قال: من بايع إماماً فأعطاه عهده وبيعته، فَلْيُطِعْه ما استطاع.

وقال عليّ عليه السلام في خطبة له منها:

«عَالِمُ السِّرِّ مِنْ ضَمائِرِ المُضْمِرِينَ... وَمَحَطِّ الأمشاج من مَسَارِبِ الأصْلابِ... وَعَوْم بَنَاتِ الأَرضِ في كُثبانِ الرِّمَالِ»[١].

«مَحَطُّ الأمشاج» كناية عن رحم المرأة. و«بنات الأرض» كناية عن الأحياء البرّيّة، التي تكون في تلال الرمال وتنشأ فيها.

وقال الإمام عليّ عليه السلام: «أمّا وَاللهِ! لَقَدْ كُنْتُ أكرَهُ أن تَكوُنَ قُرَيْشٌ قَتْلى تَحْتَ بُطُونِ الكُواكِبِ»[٢].

«تحت بطون الكواكب»، كناية عن الفلوات، لأنّها لاكنَّ فيها، ولا ظلّ يواريهم.

وقال عليه السلام وهو يصف الخوارج:

«كَلاَّ واللهِ! إِنَّهُم نُطَفٌ في أصْلاَبِ الرِّجَالِ، وقَرارَاتِ النِّسَاءِ»[٣].

«قرارات النساء»، كناية عن الأرحام.

قال الشاعر:

قَوْمٌ ترىٰ أرْماحَهُم يَوْمَ الوَغـى ... مَشْغُوفَةً بمواطِنِ الكِتْمانِ[٤]

وقال أبو نؤاس:

ولمّا شَرِبْناها وَدَبَّ دَبِيبُها ... إلى مَوْطِنِ الأسْرارِ قُلْتُ لَها: قِفي[٥]

وقول عمرو بن معد يكرب:

الضاربينَ بكلِّ أبيضَ مِخذَمٍ ... والطَّاعِنينَ مَجَامِعَ الأَضْغَانِ[٦]

اشتملت أبيات الشعراء المذكورين على كناية عن موصوف وهو القلب، وكلّ

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ٩١.

٢. المصدر، الخطبة ٢١٩.

٣. المصدر، الخطبة ٦٠.

٤. البلاغة فنونها وأفنانها، ص ٢٥٥.

٥. المصدر، ص ٢٥٥.

٦. بغية الإيضاح، ج ٣، ص ١٥١؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص ١٧٢. المخذم: القاطع من السيوف. الأضغان: الأحقاد، والبيت في ديوانه، ص ١٧٤.

شاعر عبّر عنه بصفة تدلّ عليه.

فالأوّل عبّر عنه بمواطن الكتمان؛ لأنّها مواطن الأسرار الخفيّة.

والثاني عبّر عنه بمواطن الأسرار؛ لأنّه المكان الذي تختبئ فيه الأسرار وتسكن.

والثالث عبرّ عنه بمجامع الأضغان؛ لأنّه المكان الذي تتجمّع فيه الأحقاد حسب المفهوم الشائع.

ومن الكنايات عن الموصوف قول المتنبّي:

وَمَنْ في كَفِّهِ مِنْهُمْ قَنَاةٌ كَمَنْ في كَفِّهِ مِنْهُمْ خِضَابُ[١]

«من في كفّه قناة» كناية عن الرجل.

و«من في كفّه خضاب»، كناية عن المرأة.

وقال المعرّي في السيف:

سَليلُ النارِ دَقَّ وَرَقَّ حَتّىٰ كَأَنَّ أَباهُ أَوْرَثَهُ السُّلالا[٢]

«سليل النار»، هو السيف؛ لأنّ للنار شأناً كبيراً في صُنعْ السيف. فكأنّها وَلدْته وانتجتْه.

وقال المتنبيّ:

أفاضلُ الناس أغراضٌ لِذَا الزّمَنِ يخلو من الهَمِّ أخلاهم من الفِطَنِ[٣]

فيه كناية عن موصوف من نوع الايماء في قوله: «أخلاهم من الفِطَنِ»، فهو كناية عن الجهّال.

قال النابغة:

كليني لِهَمٍّ يا أُمَيْمَةَ ناصِبِ وَلَيْلٍ أُقاسيه بَطيءَ الكَواكِبِ

تطاولَ حتّى قلت ليسَ بمنْقَضٍ وليس الذي يرعى النجومَ بآيبِ[٤]

ففي قوله: «الذي يرعى النجوم» كنايةٌ عن موصوفٍ هو «الصبح»؛ لأنّه الذي

---

١. ديوانه، ج ١، ص٢١٣.

٢. شرح ديوان سقط الزند، ج ١، ص٩٨. السليل: الولد. والسلال والسل: المرض المعروف.

٣. ديوانه (تحقيق عبد الوهاب عزام)، ص١٥٥.

٤. كليني: دعيني. آيب: راجع. انظر: معاهد التنصيص، ج ٤، ص٢٢٥؛ أنوار الربيع، ج ١، ص ٢٦؛ التبيان، ص٤٥٦؛ العمدة، ج ١، ص٣٨٩؛ ديوان النابغة (ت. د. شكري فيصل ١٩٦٨م)، ص٥٤.

يسوق الكواكب، ونجوم الليل إلى المغيب. ولا يُطلُّ بوجهه حتّى تكون كلُّها قد توارت وفي البيتين دلالة على أنّ الشاعر قد ضاق بالليل؛ لأنّه تطاول عليه؛ ولأنّ الكواكب والنجوم تباطأت في حركتها، وأسرفَتْ في البطء وراعيها وهو الصبح قد غَفَل عنها حتّى ظنَّ الشاعر أنّه لن يرجعَ إليها؛ ليدفَعَها إلى مغاربها.

الكناية التي يطلب بها موصوف قسمان:

القسم الأوّل: ما هي بمعنى واحد بأنْ يتّفق في صفة اختصاصها بموصوف معيّن، فتذكر تلك الصفة؛ ليتوصّل بها إلى ذلك الموصوف، كمجامع الأضغان كناية عن القلوب.

ومجمع الأضغان معنى واحد، أي ليس من أجناس مختلفة وإن كان مثنىً أو جمعاً وهو صفة خاصّة بالقلوب، أو بالقلب فلا يحلّ الضغن أو الحقد بغيره من أعضاء الجسم الإنساني، ومن البيّن أنّ الشاعر صرّح بهذه الصفة ولم يصرّح بموصوفها (القلوب) المطلوب نسبة إنزال الطعن به.

ونحو قول البحتري:

فأتْبَعْتُها أُخْرىٰ فاضْلَلْتُ نَصْلَها ... بِحَيثُ يَكُونُ اللُّبُ والرُّعبُ والحِقْدُ[١]

أي أنّه طعن الذئب أوّلاً برمحه طعنةَ خرقاءَ لم تزده إلّا جرأة وصرامة. ولهذا أتبع الطعنة الأولى طعنةً أُخرى استقرّ نصلها في قلب الذئب.

وفي الشطر الثاني من البيت ثلاث كنايات كلّ منها مستقلّ بإفادة الغرض لا كناية واحدة.

فقوله: «بَحيْثُ يَكونُ اللبُّ والرُّعبُ والحِقْدُ» كناية عن القلب؛ إذ هو محلّ العقل والخوف والضغينة ويدخل في هذا القسم جميع الكنايات التي سبق ذكرها في الكناية عن الموصوف.

القسم الثاني: ما هي مجموع معان بأن تؤخذ صفة فتضمّ إلى صفه ثانية ثمّ ثالثة،

---

١. ديوانه (تحقيق حنا الفاخوري)، ص٣٧١؛ وديوانه ـ أيضاً ـ (تحقيق، حسن كامل الصيرفي، ١٩٦٧ بيروت)، ج ٢، ص٧٧٤؛ العمدة، ج ١، ص٥٤٥؛ وفيه: فاوجرته بدل: فاتبعتها.

فتكون جملتها ممّا يختصّ بالموصوف. فمتى ذكرت توصّل بها إليه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾[١].

أي لكلّ مؤمن، فالوصفان عبارتان لمعنيين على طريق الكناية، والتعبير عن المؤمن بأنّه «صبّار» و«شكور» للإشعار بأنّ الصبر والشكر عنوان المؤمن الدالّ على ما في باطنه[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى العَزِيزِ الغَفَّارِ﴾[٣].

خُصّ هذان الوصفان بالذكر وإنْ كانا كنايتين عن جميع الصفات؛ لاستلزامهما ذلك.

وقوله تعالى: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ * تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[٤].

والوصفان (أي ذات ألواح وذات دسر) بمجموعهما صفتين للسفينة.

وكقول من قال: إنّهُ حَيٌّ، مستوي القامةِ، عريضُ الأظفارِ، فمجموع هذه الأوصاف الثلاثة، هي المختصّة بالإنسان، لا كلّ واحد منها.

وقد وضع البلاغيّون شرطاً لهذين النوعين من الكناية هو «الاختصاص بالمكنّى عنه»، أي الموصوف ليحصل الانتقال، كما أنّهم جعلوا الكناية الأولى (أي الكناية عن المعنى الواحد) قريبة إذ يسهل المأخذ والانتقال فيها لبساطتها واستغنائها عن ضمّ لازم إلى آخر والتلفيق بينهما. وجعلوا الثانية، أي الكناية عن مجموعة معان مختلفة بعيدة؛ لعدم السهولة، وصعوبة الانتقال في صورتها، كما تبيّن.

* * *

الفصل الثالث: الكناية عن نسبة

ويراد بها إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه. وبها يذكر الصفة والموصوف، ولا يصرّح

---

١. إبراهيم: ٥.

٢. انظر: الكشاف، ج ٤، ص٢٢٧.

٣. المؤمن: ٤٢.

٤. القمر: ١٤.

بالنسبه الموجودة مع أنّها هي المقصودة.

قوله تعالى: ﴿أُولـئِكَ شَرٌّ مَكاناً﴾[١].

إثبات الشرّ لمكان الشيء كناية عن إثباتها لهم وهي أبلغ في الدلالة على شرهم. فكان شرّهم أثر في مكانهم، أو عظم حتّى صار مجسّماً[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلّهِ شُرَكـاءَ قُـلْ سَـمُّوهُمْ أَمْ تُـنَـبِّـئُونَهُ بِـما لايَـعْلَمُ فِـي الأَرضِ﴾[٣].

أي بشركاء لا يعلمهم سبحانه. وإذا كان لا يعلمهم وهو عالم بكلّ شيء ممّا كان وممّا يكون، فهم لا حقيقة لهم فهو نفي لهم بنفي لازمهم.

وقوله تعالى: ﴿فَـجُمِـعَ ٱلسَّـحَرَةُ لِمِـيقاتِ يَـوْمٍ مَعْلُومٍ * وَقِـيلَ لِلنّاسِ هَـلْ أَنْـتُمْ مُـجْتَمِعُونَ * لَـعَلَّنا نَـتَّبِـعُ ٱلسَّـحَرَةَ إِنْ كانُوا هُـمُ ٱلْغالِـبِينَ﴾[٤]. «لعلّنا نتّبع السـحرة»، أي نتّبع دينهم إن غلبوا موسى ولا نتّبع موسى في دينه. هذا ظاهر الكلام، ولكـن ليس غرضهم اتّباع السحرة وإنّما الغرض الكلّي أنْ لا يتّبعوا موسى. فساقوا الكلام مساق الكناية؛ لأنّهم إذا اتّبعوهم لم يكونوا متّبعين لموسىعليه السلام.

وقوله تعالى: ﴿عَلَيْهِمْ نارٌ مُـؤْصَدَةٌ﴾[٥]. أي مطبقة أبوابها كناية عن حبسهم المخلّد فيها، وسَدّ سُبُل الخلاص منها، فهي كناية عن نسبة.

قول النبيّصلى الله عليه وآله: «ثُمَّ جَعَلَ القْبَائِلَ بُيُوتاً، فَجَعَلَنِي مِنْ خَيْرِهَا بَيْتاً»[٦].

إضافته للمكان إثبات لمن فيه بطريق الكناية التي هي أبلغ من التصريح.

وقولهصلى الله عليه وآله: «وَرَجُلٌ تَصدّقَ بِصَدَقَةٍ أَخْفَاهَا لاتَعْلَمُ شِمَالُهُ مَا تُنفقُ يَمِينُهُ» اذ كنّى

---

١. المائدة: ٦٠.

٢. ويجوز أن يكون الإسناد مجازيّاً، كجري النهر. حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، ج ٣، ص ٢٦٠.

٣. الرعد: ٣٣.

٤. الشعراء: ٣٨ـ٣٩ـ٤٠.

٥. البلد: ٦٠.

٦. المراد بالبيوت هنا الفخذ أو الفضيلة. لا البطن ـ كما قيل ـ والبيت يطلق مجازاً على «المجد والشرف»، كما قال الشاعر:

إنّ الذي سمك السماء بنى لنا ... بيتاً دعائمه أعزّ وأطول

وعلى «الأصول والأقارب»، كما يقال: هو بيت علم، أي من قوم علم (نسيم الرياض، ج ٢، ص ٢٠٠).

بعدم علم شماله بما تنفقه يمينه عن شدّة الإخفاء.

وفي حديث لهﷺ لرجل تخلّف عنهﷺ، فاعتذر له، فقالﷺ: «لَسْتَ هُنَاكَ إِنَّكَ تَعِيْشُ بخَيْرٍ، وَتَمُوتُ بِخَيْرٍ، وَإِنَّكَ مِنْ أَهْلِ الجنَّةِ». «لست هناك» كناية عن نزاهته عمّا ظنّه بنفسه؛ لأنّه نفى عنه أن يكون في مكان تحبط فيه الأعمال فيلزم ذلك بطريق برهاني أَنْ لا يحبط له عمل[١].

وفي الحديث أيضاً: «مِنَ الشِّرْكِ الخفيّ أَنْ يُصَلِّيَ الرَّجُلُ لِمَكَانِ الرَّجُلِ»، أي من الرياء أن يصلّي الرجل لأجل الرجل»[٢].

وقول أميرالمؤمنين عليّ﵇: «كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنفسِه مَصْنُوعٌ. وَكُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ»[٣].

أي: إنّه تعالى لا يكون قائماً بغيره؛ لأنّه لو كان قائماً بغيره لكان معلولاً.

قوله﵇ يصف القبور: «قَدْ بُنِي على الخَرَابِ فِناؤُهَا»[٤].

المراد خراب نفس القبور وتسرّع انهدامها. وإنّما نُسب البناء إلى الفناء ولم يقل قد بنيت بالخراب؛ لأنّه من باب الكناية عن نسبة.

وقوله﵇: «أمّا بَعْدُ فإنَّ الله سُبْحَانَهُ بَعَثَ مُحَمَّداًﷺ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنَ العَرَبِ يَقْرأُ كِتاباً، ولا يَدَّعِي نُبُوَّةً، ولا وَحْياً. فَقاتَل بِمَن أطاعهُ يَسُوقُهُمْ إلى مَنْجاتِهِم ... فَاسْتَدَارَتْ رَحَاهُم، واسْتَقَامَتْ قَنَاتُهُمْ...»[٥].

«استدارت رحاهم» كناية عن وفرة أرزاقهم؛ فإنَّ الرَّحى إنّما تدورُ على

---

١. روي إنّ ثابت بن قيس كان في أذنه وقر وكان جهورياً. فلمّا نزل قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاتَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ.. الخ الآية﴾؛ تخلّف عن رسول اللهﷺ فتفقدّه ودعاه. فقال: يا رسول الله، لقد أنزلت إليك هذه الآية وإنّي رجل جهير الصوت فأخاف أن يكون عملي قد حبط. فقال عليه الصلاة والسلام ... (الحديث).

انظر: الكشاف، ج ٤، ص٣٥٣؛ حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، ج٨، ص٧٢.

٢. الكشاف، ج ٤، ص١٣٧. في النهاية في غريب الحديث والأثر؛ لسان العرب «الشرك الخفي: الرياء».

٣. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦.

٤. المصدر، الخطبة ٢٢٦.

٥. المصدر، الخطبة ١٠٤.

ما تطحنه من الحبوب؛ لأنّ الرحى لا تستدير إلّا بعد تكامل الآلة وانتظام أدواته، فهو كناية عن انتظام أمورهم، واستحكام قدرتهم. أو كناية عن قوّة سلطانهم على غيرهم[١].

وقول الشاعر:

وَلاَزَالَ بَيْتُ المُلْكِ فَوْقَكَ عَالِياً ... تُشَيَّدُ أَطْنَابٌ لَهُ وَعَمُودُ

في هذا البيت كناية عن نسبة هي اتّصافه بالملك؛ لأنّ الذهن ينتقل من ملازمته بيت الملك وحلوله في ذلك المكان إلى كونه ملكاً وهي من نوع الإيماء.

وقول الشّنفرى:

يَبِيتُ بمَنْجاةٍ من اللُّوْم بَيْتُها ... إذا ما بُيُوتٌ بالمَلامَةِ حلّتِ[٢]

في هذا البيت كنايتان:

في الأول: ذكر الشاعر الصفة وهي المنجاة من اللؤم. وذكر الموصوف وهو المرأة. ولكنّه لم ينسب العفّة والشرف إليها، بل إلى بيتها. فدلّ ذلك على أنّه هي المقصودة بالصفة.

وفي الثاني: ذكر الشاعر الصفة وهي حلول الملامة. وأشار إلى الموصوف وهو البعض غير تلك المرأة. ولكنّه لم ينفِ الشرف عنهم، بل عن بيوتهم. فدلّ ذلك على نسبة تلك الصفات الذميمة إليهم.

وقول الشاعر:

إنَّ السماحَة والمُروءَة والندى ... في قُبّةٍ ضُرِبتْ على ابن الحَشْرَجِ[٣]

---

١. الرحى لاتستدير إلاّ بعد تكامل الآلة وانتظام أدواته فهو كناية عن انتظام أمورهم، واستحكام قدرتهم.

٢. ديوانه، ص٣٦. المنجاة: الباعث على النجاة وهي الخلاص. واللوم: العتاب والذمّ. انظر: بغية الإيضاح، ج ٤، ص١٦١. والبيت في دلائل الإعجاز، ص٣١٠؛ المفضّليات، ص١٥٦؛ المصباح، ص٧٣؛ حسن التوسل، ص١٤٢؛ التبيان، ص٢٦٩.

٣. هو لزياد بن سليمان، وكان ألكن فلقّب بالأعجم. والسماحة: الجود. والمروءة: النخوة وكمال الرجولة. والندىٰ: الجود والفضل والخير. والقبّة: ما كان فوق الخيمة في العظم والاتّساع وهي خاصّة بالرؤساء، وابن الحشرج: أمير نيسابور. انظر: بغية الإيضاح، ج ٤، ص١٥٨؛ دلائل الإعجاز، ص٣٠٦؛ مفتاح العلوم، ص٥١٧؛ حسن التوسل، ص١٤٢؛ التبيان، ص٢٦٧؛ معاهد التنصيص، ج ٢، ص١٧٣.

أراد الشاعر أن ينسب إلى ممدوحه سماحة النفس، والمروءة، والندى، فعَدَل عن نسبتها إليه مباشرةً. وقال: إنّ هذه الصفات في القبّة التي ضُربت عليه ونسبة الصفات إلى القبّة، تستلزم نسبتها إلى الممدوح؛ لأنّه إذا ثبت الأمر في مكان الرجل وحيّزه، فقد ثبت له.

وقول المتنبّي:

إنَّ في ثَـوْبِكَ الَّـذي المَـجْدُ فِـيهِ لَــضَياءٌ يُــزْرِي بِكُــلِّ ضِـيَاءِ[١]

فقد توسّل الكناية لينسب إلى الممدوح صفة المجد، فهو لم ينسبها إليه صراحةً، ولكنّه جعلها في ثوبه وهو يدلّ على اتّصافه بها.

وقوله أيضاً:

أَصْبَحَ في قَـيْدِكَ السَّـمَاحَةُ والمَـجْـ ــدُ وَفَـضْلُ الصَّـلاَحِ وَالْـحسَبُ[٢]

هنا كناية عن نسبة، لأنّه أراد أَنْ يَنْسب إلى ممدوحه السماحةَ، والمجدَ، وما بعدهما؛ فادّعى أنّها قَيْده وأسره وطَوْعُ أَمره. ويلزم من ذلك نسبتها إليه.

ومثل هذا ـ وإن كان في حلّة أبدع، ووشي أغرب ـ قول حسّان:

بنى المجدُ بـيتاً فـاستَقَرَّتْ عِـمادُهُ عَلَيْنا، فـأَعيا النَّـاسَ أنْ يَـتَحوَّلاَ[٣]

توصّل إلى إثبات الصفه للممدوح بإثباتها في المكان الذي يحلّ فيه، ولزومها بلزومه حيثما كان.

وعلى هذا المسلك يُحمل قولهم: مثلك لا يبخل. قال الزمخشري: نفوا البخل عن مثله وهم يريدون نفيه عن ذاته، قصدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية؛ لأنّهم إذا نفوه عمّن يسدّ مسدّه وعمّن هو على أخصّ أوصافه، فقد نفوه عنه، ونظيره قولك للعربي: العرب لا تخفر الذمم، فإنّه أبلغ من قولك: أنت لا تخفر[٤].

---

١. ديوانه (شرح البرقوقي)، ج ١، ص١٥٨. وقد علم من عجز البيت كيف ازدان الممدوح بلون الضياء، وهو من قبيل الإشراق، فصار بذلك يشع بنوره على الناس، وفي ذلك كلّه تشخيص يزيد الصورة الكنائيّة بلاغةً، ويضفي عليها حسناً ورونقاً (الكناية في البلاغة العربيّة، ص ٢٧٠).

٢. اول ثلاثة أبيات في الأغاني، ج ١٢، ص ٢٩٤ ليزيد بن الحكم، انظر: هامش دلائل الإعجاز، ص ٢٩٣.

٣. التبيان في علم البيان (ابن الزملكان)، ص ٤٠.

٤. انظر: الكشاف، ج ٤، ص ٢١٢ـ٢١٣.

تقسيمات أخرى للكناية باعتبار المعنى المكنّى عنه

قد أشار القزويني إلى أنّه قد يظنّ أنّ هنا قسماً رابعاً وهو أن يكـون المـطلوب بالكناية الوصف والنسبة معاً، كما يقال: «يَكْثُرُ الرَّمادُ في ساحِة عَمرٍو» في الكناية عن أنّ عمراً مضياف. يقول: «وليس بذاك، إذ ليس ماذكر بكناية واحدة، بـل هـو كنايتان: إحداهما: عن المضيافيّة. والثانية: عن إثباتها لعمرو[١].

هذه هي أقسام الكناية التي ذكرها السكّاكي والقزويني. وقال السبكي: إنّ الطيّبي ذكر نوعاً من الكناية وهو اختصاص المـوصوف بـالصفة[٢]. وأعـادة السـبكي إلى الأنواع الأخرى.

وذكر أنّ الزمخشري استنبط نوعاً من الكناية وهو أنْ يعمد إلى جملة مـعناها على خلاف الظاهر، فيأخذ الخلاصة منها من غير اعـتبار مـفرداتـها بـالحقيقة أو المجاز. ولكن السبكي يرى أن يكون هذا من الاستعارة بالتمثيل، كـما فـي قـوله تعالى: ﴿وَالأَرْضُ جَمِـيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ ٱلقِـيامَةِ وَالسَّمٰـواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِـينِهِ﴾[٣].

وليس في هذه التقسيمات فائدة كـبيرة. ويـرى للـدكتور مـطلوب العـودة إلى تقسيمات ابن الأثير، فيقسّمها إلى ما يحسن استعماله وما لا يحسن، ويضع لها بعض القواعد والأصـول، وبـذلك تـخلّص البـلاغة مـن كـثرة التـقسيمات، واضـطراب المصطلحات واختلاف البلاغيّين فيها[٤].

❊ ❊ ❊

١. الإيضاح (ضمن شروح التلخيص)، ج ٤، ص٢٦٢ـ٢٦٣.
٢. انظر: التبيان (للطيبي)، ص٢٦١.
٣. الزمر: ٦٧. عروس الافراح (شروح التلخيص)، ج ٤، ص٢٦١ـ٢٦٢.
٤. القزويني وشروح التلخيص، ص٤١٩.

القسم الثاني

بلاغة الكناية

الكناية صورة من صور التعبير، ومظهر من مظاهر البلاغة، وأُسلوبٌ من أساليب البيان، وغاية لا يقوى على الوصول إليها إلّا بليغ متمرّس لطف طبعه، وصفت قريحته، وتختصّ بالدقّة والغموض ممّا يبعث في الإنسان التفكير، وإعمال الذهن في شأنها.

والكناية بشتّى أنواعها تحقّق أهدافاً لغويّةً وفنّيّة وفكريّة يمكن تجسيدها بعبارة تؤكّد أنّ هذا الفنّ القولي يمتاز بحسن التعبير وعمق التأثير.

وكشف عبد القاهر الجرجاني عن السرّ في قدرة الكناية على ذلك، وعلّل بلاغتها فبيّن قبل كلّ شيء أنّه «قد أجمع الجميع على أنّ الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح» ولكي تطمئنّ نفس المرء إلى ذلك، يجب أن يعرف سبب ذلك وعلّته، وتكمن مزيّة الكناية في طريق إثبات المعنى، وليس في نفس المعنى الذي يقصد إليه المتكلّم، فزيادة إثبات المعنى يجعله أبلغ وآكد وأشدّ. فليست المزيّة في قولهم: «جَمُّ الرماد» أنّه دلّ على قِرىً أكثر، بل إنّك أثبتّ له القِرى الكثير من وجه هو أبلغ، وأوجبته إيجاباً هو أشدّ وادّعيته دعوىً أنت بها أنطق وبصحّتها أوثق[1].

ويرى عبد القاهر أنّ علّة ذلك هو «أنّ إثبات الصفة بإثبات دليلها وإيجابها بما هو شاهد في وجودها آكد وأبلغ في الدعوى من أنْ تجيء إليها فتُثبتها هكذا ساذجاً غُفْلاً... وذلك أنّك لا تدّعي شاهد الصفة ودليلها، إلّا والأمر ظاهرٌ معروفٌ بحيث

١. دلائل الإعجاز، ص١٠٨.

لا يُشكُّ فيه، ولا يُظنّ بالمخبر التجوّز والغلط[١].

فهو يحاول أن يؤكّد أنّ المزيّة البيانيّة للكناية إنّما هي في طريق إثبات المعنى دون المعنى نفسه، ومن شرط البلاغة أن يكون المعنى الأوّل الذي تجعله دليلاً على المعنى الثاني، ووسيطاً بينك وبينه، متمكّناً في دلالته، ومستقلاً بواسطته يَسْفر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشيرُ لك إليه أبيْن إشارةٍ حتّى يُخَيِّلَ إليكَ أنّك فهمته من حاقّ اللفظ[٢].

كما يرى أنّ للكناية وظيفةً تكمن في خلق صورة تؤثّر في نفس المتلقي والمتذوّق، وهذا التأثّر لا يحدث إذا كان الكلام مستعملاً على التصريح، وأنّ هذا التأثير لا يدرك إلّا بالنظر إلى المعاني واحداً واحداً، والتعرّف على محصولها وحقائقها.

وإضافة إلى التأثير في نفس المتلقي ودورها الرمزي والإيحائي، فإنّ للكناية دوراً أساسيّاً في تقديم المعنى، وهذا لا يخرج عن طبيعتها، فهي طريقة خاصّة في التعبير تكسب المعاني فضل إيضاح أو بيان؛ لأنّ الفرق بين التعبير الصريح والمكنّى عنه كبير. ومن هنا جاءت الكناية صورة بلاغيّة تقدّم المعنى في إطار فنّي جميل[٣].

وكذلك أنّ الكناية وسيلة من وسائل تصوير المعنى فنّيّاً عندما تتآزر بحكمها من عناصر التصوير البلاغي مع غيرها ممّا يتحمّله السياق تؤدّي إلى الكشف عن محاسن وجمال يملأ الطرف، ودقائق تعجز الوصف، وسحر يضفي على الصورة البلاغيّة كثيراً من الإمتاع والجمال. ومن هنا كان للكناية وظيفة تحدّدها قدرتها التعبيريّة التي تجعل من الجمال منبعثاً في المعنى الثاني الملّوح به، أو الموحى إليه[٤].

فهي إذن «تمثل للذهن المعنى المجرّد بصورة جزئيّاته المحسوسة، فيدرك من ثمّ المعنى المقصود على أخصر طريق من غير استكراه ولا عسر»[٥].

١. المصدر، ص١٠٩.
٢. المصدر، ص٢٦١.
٣. الصور البلاغيّة عند عبد القاهر، ص٥١٦.
٤. الأصول الفنيّة للأدب، ص١٨٢؛ الصور البلاغيّة، ص٥١٥.
٥. فلسفة البلاغة (جبر ضومط)، ص١٠١؛ الصور البلاغيّة، ٥١٦.

ومن أسباب بلاغة الكناية أنّها تظهر المعاني في صورة المحسوسات، فتجعلها ملموسة مشهودة، وتصوّرها واضحة وبيّنة، وتحدّث انفعال الإعجاب باعتباره انفعالاً تعجز اللغة العادية عن تصويره؛ لأنّها وضعت بإزاء الأفكار؛ لتعبّر عنها بصفتها من معطيات العقل، الذي يتّصف بالهدوء والرويّة.

أمّا الانفعال، فيقتضي لغة خاصّة تستطيع الإحاطة بما يعبرّ عنه من شحنات عاطفيّة يؤلفها البليغ؛ مستعيناً بالصور الخياليّة التي تجيء الكناية بين أبرز أساليب التعبير عنها.

انظر إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنِّى كُلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصابِعَهُمْ فِى آذانِهِمْ وَاَسْتَغْشَوْا ثِيابَهُمْ﴾[١]. ووازن بينه وبين المعنى الأصلي «كلّما دعوتهم أعرضوا عن الاستماع، ولم ينظروا إليَّ نفوراً وكراهية».

إنّك تجد الكناية قد رَسَمَت للمعنوى وهو «عدم الاستماع وعدم النظر» صورةً حيّةً رائعة هي صورة القوم يُولُّون مدبرين وأصابعهم في آذانهم وثيابهم تغطّي وجوهم، والمألوف أنّ الإنسان يضع طرف إصبعه في أذنه ولكنّ الواحد من هولاء يحاول أن يضع إصبَعَه كلَّها في أذنه وهو يفعل ذلك كلّما سَمِع دعوة نوح وقد يغطِّي الإنسان وجهَه بطرف ثوبه ولكنّ الواحدَ منهم يغطّيه بثوبه كلّه، وهكذا ترى الكنايتين قد أثّرتا في النفس تأثيراً قويّاً عميقاً بعرض المعنوي في صورة حسّيَّةٍ صَوَّرَتْهُ أروع تصوير، وكانت كأنّها برهان مادِّيٌّ يُقْنَعُ به.

فالكناية إذن تُصوّر لنا المعنى مقروناً ببرهانه. وذكر الشيء مع دليله أوقع في النفس وهو ينقلنا بالخيال إلى التحرّي عمّا يقتضيه هذا البرهان من معنى مقصود ومكنّى عنه. وفي هذا سرّ بلاغتها.

والخاصّة الفنّيّة في الكناية هي في قدرتها على التصوير، والبرهان على المكنّى عنه تصويراً واضحاً مصحوباً بما يؤيّده.

ومن أجمل ما مثّلوا للكناية، أي تُلبسُ المعقولَ ثوبَ المحسوس قوله تعالى في

---

١. نوح: ٧.

وصف امرأة أبي لهب: ﴿وَٱمْرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلْحَطَبِ﴾[١]. فقد كنّى الله تعالى بذلك عن المرأة النمّامة التي تهيج الشرّ، وتفسد ذات البين. بهذه العبارة التي تحمل من لطف التعبير وجمال التصوير ما يخيّل إلينا أنّها تمسك الحطب، وتُلقيه في النار؛ لتزيد من ضرامها، كما تفعل؛ إذ تؤجّج العداوة والبغضاء بين الناس، وتؤلّب بعضهم على البعض الآخر. فهي تسعى إلى النميمة. ومصيرها أنْ تكون حطباً لجهنّم، وأن تكون مغلوبة اليد. وواضح أنَّ الكناية هنا لخّصَتْ في ومضة واحدة المصير الذي يراد تصويره.

وحين ننظر إلى صور القرآن الكريم نجد الإثارة التي تبلغ بالشعور المقصود إثارته حدّاً بالغاً.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ﴾[٢]. فكنّى عن الغيبة بأكل الإنسان لحم إنسان آخر مثله، ثمّ وصف اللحم بما يضاعف من بشاعة الأكل، فجعله لحم الأخ ولم يقتصر على ذلك حتّى جعله ميّتاً، فجعل العمل الأكثر كراهة يصيب الإنسان الأقرب إلى القلب. ولو كانت هذه الصورة خالية من هذه الإثارة، لما كان لها هذا الوقع فرسّم القرآن صورةً معيّنةً عن طريق هذا الأسلوب، ليحقّق هذا التنفير، ويزيد المعنى ثباتاً ورسوخاً في النفس.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾[٣]. وفيها صورة بيانيّة تنتقل فيها الألفاظ إلى القريب منها المتناسب معها فوق ما يثيره الخيال. فأراد تصوير حال مَن اعتراه الندم (وهو عبادة العجل) فهو يعضّ يده أوّلاً متحسّراً، فتصير يده مسقوطاً في فمه، والنادم يحسّ بالسقوط، ويحسّ بأنّه هبط في مهاوي الضّلال وأنَّ الندم قد برّح بهم، وبمن سقط في يدهم.

وقد أراد أن ينقل من ألمّ بذلك الشعور المعنوي إلى صورة المرئي؛ ليظهر ذلك

---

١. المسد: ٤.

٢. الحجرات: ١٢.

٣. الأعراف: ١٤٩.

الإحساس بالخطيئة بمن سقط في يده ممّا يجعله ذلك السقوط دليل إثمه، ولا يجد مناصاً من التخلّص من جرمه.

وممّا يظهر المعقول في صورة المحسوس ويزيده وضوحاً وبياناً ويثبته في نفس المخاطب قول الرسولﷺ: «لا ترفع العصا على أهلك» كناية عن عدم رفع التأديب عنهم، حيث استخدم صيغة «رفع العصا» وهي أمر حسّي لتقوية الأمر المعنوي المراد وهو «التأديب».

ونجد لطف التعبير ودقّة التصوير في قول الإمام عليّ عليه السلام وهو يريد وصف انتشار الفتن، ورايات الضلال ـ بعد مقتل عثمان ـ من المدينة بعد ما عمّ ضلالها وشمل «أَيُّها النَّاسُ! فإنّي فَقَأْتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ، وَلَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِئَ عَلَيْها أَحَدٌ غَيْرِي بَعْدَ أَنْ مَاجَ غَيْهَبُها»[1] كنّى بتموّج ظلمتها عن شمول ظلّها، ورسّم للظلمة تموّجات لتشمل أماكن كثيرة غير الأماكن التي تشملها لو كانت ساكنة.

وقال أبو نؤاس:

فما جازَهُ جُودٌ ولا حَلَّ دونَهُ ... ولكن يَصِيرُ الجودُ حيثُ يَصِيرُ[2]

ترى أنّ الكناية قد رَسَمت صورةً جميلةً لكرم الممدوح؛ فقد ترك الجُودُ غيرَه من الناس وارتبط به، وأصبح ملازماً لحركته، فحيثما تحرّك كان معه... وهذا تصوير لملازمة الجود له لا يَرْقى إليه التعبير الصريح، كأن يقال: إنّه كريم.

ومن هذا ترى أنَّ الكناية ترسم للمعنويِّ صورةً حِسّيّةً ترتبط بشعور القائل وتحمل من التأثير والإقناع ما لا يحملُ المعنى الصريح.

ومنها قول البحتري:

أوَمَا رأَيتَ المجْدَ ألقى رحْلَهُ ... في آل طلحةَ ثمّ لم يتحوَّلِ[3]

إذ في الكناية عن نسبة الشرف إلى آل طلحة ابراز للمعاني في صورة تشاهدها،

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ٩٣.

٢. ديوانه، ص٢٧٣؛ الكافي في علوم البلاغة، ج ٢، ص٥٥٣.

٣. الرحل: ما يجعل على ظهر البعير كالسرج للفرس، شبّه المجد برجل له رَحْل على سبيل الاستعارة المكنيّة، ثمّ جعل إلقاءه رحله في آل طلحة كناية عن ثبوته لهم. والبيت في ديوان البحتري، ص٢٧٦.

وترتاح نفسُك إليها. ومن محاسن الكناية أنّها تعبّر عن المبالغة في الوصف:

ففي قوله تعالى: ﴿أَوَ مَنْ يُنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾[١] كنّى عن النساء بأنّهنّ يُنَشّأن في الحلية، ويرفلنّ في النعيم، ولا شأن لهنّ بالاشتغال بعويص الأمور، وحلّ المشكلات، أو النظر في دقيق المعاني، والقدرة على مواجهة المواقف والصعاب، بل يصرفن همهنّ للتجمّل، وإبداء الزينة، والولع بكلّ ما هو لافت وجاذب للأنظار، ولو أنّه عبّر بلفظ النساء لم نشعر بشيء من قوّة البلاغة وشدّة المبالغة. وكقوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يا حَسْرَتىٰ عَلىٰ ما فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللّٰهِ﴾[٢].

والمراد أنّه فرّط في حقّ الله وعبادة الله، وما أشبه ذلك؛ لأنّه إذا أثبت التفريط في جنب الله ـ وهذا لا يجوز حيث إنّه جهة محسوسة ـ فقد انتقل منه إلى ما يصح وقوع التفريط فيه وهو حقوق الله التي أمره باتّباعها.

وهذه من كنايات النسبة لا تخلو عن حسن وبلاغة؛ لما فيها من مبالغة.

وقوله تعالى: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللّٰهِ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ﴾[٣].

فالصدور كناية عن الإضمار، أي رهبتهم منكم في السرّ أشدّ ممّا يظهرونه لكم من رهبة الله عزّ وجلّ. وكانوا يُظهرونَ لهم رهبة شديدة من الله عزّوجلّ.

ففيه مبالغةٌ وتصوير.

وقوله تعالى: ﴿ذٰلِكَ بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[٤] جوز أن يكون «أن الله ليس بظلاّم للعبيد» إشارة إلى عظم العذاب على سبيل الكناية؛ وذلك لأنّ الفعل يدلّ بظاهره على غاية الظلم إذا لم يتعلّق بمستحقّه؛ فإذا صدر ممّن هو أعدل العادلين دلّ على أنّه استحقّ أشدّ العذاب؛ لأنّه أشدّ المسيئين.

وهذا أوفق للطائف كلام الله المجيد.

وقول الإمام عليّ ﷺ: «وَلَوْ أَنَّ السّماواتِ وَالأَرَضِينَ كَانَتَا عَلَى عَبْدٍ رَتْقاً ثُمَّ

١. الزخرف: ١٨.
٢. الزمر: ٥٦.
٣. الحشر: ١٣.
٤. الأنفال: ٥١.

اتَّقَى اللهَ لَجَعَلَ اللهُ لَهُ مِنْهُما مَخْرَجاً»[١] فهو كناية عن شدّة الضيق، أي كان العبد في غاية الشدّة، ونهاية الضنك والضيق بحيث ضاقت عليْهِ السموات والأرض بما رحبت.

وقوله ﷺ في أهل الضلال: «آثروا عَاجِلاً... حتّى شَابَتْ عَلَيه مَفَارِقُهُ، وَصُبِغَتْ بِهِ خَلاَئِفُهُ»[٢]. «حتّى شابّت عليه مفارقه» كناية عن طول عهده بالمنكر إلى أنْ بلغ عمره غايته؛ لأنّ شيب المفارق عبارة عن بياضها وهو إنّما يكون إذا بلغ الشيخوخة. ولتأخّر شيب المفرق عن شيب الصدغ، وتأكّد دلالته على طول العهد خصّصه بالذكر مبالغة.

وقد تأتي الكناية لتهجين الشيء والتنفير منه كقوله تعالى: ﴿وَلاتَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلىٰ عُنُقِكَ وَلاتَبْسُطْها كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً﴾[٣] كناية عن صفة الاعتدال والتوسّط بين البخل والإسراف، فاليد التي تغلّ إلى العنق لا تستطيع أنْ تمتدّ كيد البخيل التي لا تمتدّ بالعطاء والبذل، واليد التي تنبسط لا يبقى فيها شيء، كالمبذر الذي لا يُبقي من ماله على شيء. والتوازن هو القاعدة الكبرى في النهج الإسلامي والغلوّ كالتفريط... يخلّ بالتوازن والتعبير هنا يجري على طريقة التصوير ـ أيضاً ـ فيرسم البخل يداً مغولة إلى العنق، ويرسم الإسراف يداً مبسوطة كلّ البسط لا تمسّك شيئاً، ويرسم نهاية البخل، ونهاية الإسراف قعدة كقعدة الملوم المحسور، وقدّم البخل في تلك الصوره المذمومة؛ ليَجْعلها بغيضه إلى النفس.

ومن أوضح ميزات الكناية التعبير عن القبيح بما تسِيغ الآذان سماعة، ويتحاشى بواسطتها الانزلاق إلى التصريح ممّا تمّجه الأذواق، وتنفر منه الطباع.

وأمثلة ذلك كثيرة جدّاً في القرآن الكريم وكلام العرب، فقد كانوا لا يعبّرون عمّا لا يحسن ذكره إلّا بالكناية؛ لتحاشي التصريح بشيء يخدش وجه الأدب وذلك احتراماً للمخاطب، أو تنزيهاً للمقام.

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٣٠.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١٤٤.

٣. الإسراء: ٢٩.

ومحاولة الإخفاء هذه ـ عبر الكناية ـ إنّما هي مظهر من مظاهر هذا الفنّ. وإذا كان في هذا الإخفاء ضرب من الغموض، فإنّ الغموض يزيد من إيحاء الكلام، ويجعله ألطف وأجمل ويكسب المتأمّل متعة أعمق.

ومن عادة القرآن الكريم الكناية عن الجماع بالمباشرة والملمس والغشيات ونحوها، كقوله تعالى: ﴿فَالْآنَ باشِرُوهُنَّ﴾[1].

فكنّى بالمباشرة عن الجماع لما فيه التقاء البشرتين ممّا يمنح المعنى شفافيّة ونداوة، ولمسة حانية تنأى بها عن غلظ المعنى الحيواني وصرامته.

وقوله تعالى: ﴿فَلَمّا تَغَشّاها حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً﴾[2].

التعبير القرآني يلطف ويدقّ ويشفّ عند تصوير العلاقة الأوليّة بين الزوجين... «فلما تغشّاها» تنسيقا لصورة المباشرة مع جوّ السكن، وترقيقاً لحاشية الفعل حتى ليبدو امتزاج طائفين، لا التقاء جسدين إيحاء للإنسان بالصورة الإنسانيّة في المباشرة.

وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ﴾[3].

فالدخول بهنّ إدخالهنّ الستر، أو كقول العرب: «ضرب عليهنّ الحجاب». ليزيد من إيحاء الكلمة من دلالات، وليعمل الخيال في تصوّر ما كنّى عنه.

وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيامِ ٱلرَّفَثُ إِلىٰ نِسائِكُمْ﴾[4] إذْ آثر الكناية بلفظ الرفث الدالّ على معنى القبح؛ استهجاناً لما وجد منهم قبل الإباحة.

وكما في قوله تعالى متحدّثاً عن مهور النساء:

﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضىٰ بَعْضُكُمْ إِلىٰ بَعْضٍ﴾[5] فكنّى بقوله تعالى: ﴿أَفْضىٰ بَعْضُكُمْ إِلىٰ بَعْضٍ﴾ عن الجماع تاركاً اللفظ (أفضى) بلا مفعول محدّد ليدع اللفظ

---

١. البقرة: ١٨٧.
٢. الأعراف: ١٨٩.
٣. النساء: ٢٣.
٤. البقرة: ١٨٧.
٥. النساء: ٢١.

مطلقاً يشع بكلّ معانيه ولا يقف عند حدود الجسد وإفضاءاته. بل يشمل العواطف والمشاعر والتصورات والهموم وليدع اللفظ يرسم عشرات الصور لتلك الذكريات التي ضمّتها تلك الرابطة... وفي كلّ اختلاجة حبّ إفضاء وفي كلّ نظرة ودّ إفضاء، وفي كل اشتراك ألم أو أمل إفضاء، كلّ هذا الحشد من التصورات والعواطف يرسمه ذلك التعبير الموحي العجيب، ويتضاءل الرجل أمامه، ويخجل أن يطلب بعض ما دفع وهو يستعرض في خياله ذلك الحشد من الصور الذكريات والمشاعر...

وقوله تعالى: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ ٱلنِّساءَ﴾[1].

إذ لا يخلو الجماع عن الملامسة فهي كناية عن الفعل الذي يستوجب الغسل.

وقد جاءت كلّ واحدة من هذه الكنايات كلٌّ حسب موقعها؛ لتترك ظلالاً وإشعاعات تتوسّع من حول دائرتها؛ ليتشعّب المعنى، ويتّسع ويزيد بالإيحاء من دلالة الكلام. فمثلاً عندما أباح الله هذا العمل استعمل كلمة المباشرة ومع الأنبياء الغشيان والرفث؛ ليترك أثر الاستهجان وهكذا....

وقوله تعالى: ﴿فَما ٱسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[3].

فجعل الاجتهاد في العفّة وقمع الشهوة تقابل كلّ مبادي النكاح وأسبابها. وجعل الأجور مقابل الاستمتاع وحسن المقابلة بين القرب والتطهير.

فكلّ من الاستمتاع والنكاح والقرب كناية عن الجماع، ولكن انتخاب الكلمات كان في غاية الدقّة والكمال.

هذا فيما إذا أراد التعبير عن الجماع وأمّا إذا أراد أن يعبّر عن الغاية من المعاشرة الزوجيّة ـ وهي التناسل ـ رمز إلى ذلك بلفظ الحرث في قوله تعالى: ﴿نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّىٰ شِئْتُمْ﴾[4].

---

١. النساء: ٤٣.
٢. النساء: ٢٤.
٣. البقرة: ٢٢٢.
٤. البقرة: ٢٢٣.

ويكمل وصف تلك العلاقة بين الزوجين ـ بما فيها من مخالطة وملابسة ـ بأنّها لباس من كلّ منهما للآخر كقوله تعالى: ﴿هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ﴾[١].

ولم تضق العبارة على الباري عزّ وجلّ حين كنّى عمّا تطلبه المرأة من الرجل إذ قال: ﴿وَرٰاوَدَتْهُ ٱلَّتِي هُوَ فِي بَيْتِها﴾[٢].

وقد ترد الكناية عن غير الجماع، كقوله تعالى: ﴿ما الْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كانٰا يَأْكُلانِ ٱلطَّعامَ﴾[٣] فالكناية في قوله: ﴿كانٰا يَأْكُلانِ ٱلطَّعامَ﴾. نَستطيع أن نجد للأكل معنيين: معنىً قريباً هو المتبادر، أي الأكل بمعناه المعروف ولكنه غير مراد. ومعنىً بعيداً ما وراء عمليّة الأكل وتلك هي الكناية إذ أراد سبحانه أن يصف السيّد المسيح عليه السلام بالصفات البشريّة فعبّر عن ذلك بأكل الطعام وفي هذا التعبير أدب عظيم، وذوق رفيع، ورقّة ما بعدها من مزيد... إنّ أكل الطعام يتّبعه هضم، والمهضوم يسري في الجسد منه شيء ويزيد منه شيء آخر، وهذا المتبقّي يخرج من سبيله المعلوم، فكنّى عنه بالأكل، وفي ذلك تشنيع وتحقير لمن اتّخذهما آلهة.

ونحو قوله تعالى: ﴿وَقالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا﴾[٤].

قالوا: إنّ الجلود في هذا الموضوع كناية عن الفروج. وقد تأتي الصورة الكنائيّة لتحسين اللفظ، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ﴾[٥]. وقوله تعالى: ﴿وَالحافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالحافِظاتِ﴾[٦]. والمراد هنا فروج القمصان والثياب. فما تنفرج ثياب المؤمنين عن ريبة، ولا تنكشف دروع المؤمنات عن منكر، بل المؤمنون والمؤمنات، نقيّة ثيابهم، طاهرة أذيالهم، عفيفة أنفسهم على حدّ قوله تعالى:

١. البقرة: ١٨٧.
٢. يوسف: ٢٣.
٣. المائدة: ٧٥.
٤. فصلت: ٢١.
٥. المؤمنون: ٥.
٦. الأحزاب: ٣٥.

﴿وَثِيابَكَ فَطَهِّرْ﴾[١].

كناية عن عفّة النفس، وطهارة الذيل، ولذا سمّوا هذا النوع من التعبير كناية عن كناية وبه قال المفسّرون في تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَها فَنَفَخْنا فِيهِ مِنْ رُوحِنا﴾[٢].

فإحصان فرجها كناية عن طهارة ذيلها وعفّتها الكاملة، وكان النفخ في جيب درعها ـ كما ورد ـ تأكيداً لهذا المعنى الرمزي، الذي يجمع إلى أدب التعبير؛ إشادةً لا نظير لها بعفّة السيّدة مريم عليها السلام التي فضّلها الله على نساء العالمين في زمانها.

ومن بلاغة الكناية ترك اللفظ إلى ما هو أجمل منه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمانِهِمْ ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾[٣].

كنّى بنفي قبول التوبة عن الموت على الكفر لأنّهم يردّونها.

وقوله تعالى: ﴿... إِلّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلى فِئَةٍ﴾[٤].

كنّى بالتحيّز عن الهزيمة.

وقد تكون طريقاً من طرق الإيجاز والاختصار والقرآن الكريم كلّه مثال لأقصى ما يكمن من الإيجاز، الذي يؤدّي أقصى ما يمكن من هدف. والكناية في القرآن مثال لذلك. فإنّنا نجد اللّفظ الواحد قد يؤدي معنىً تعجز عن أدائه ألفاظ كثيرة، وجمل عديدة، بل نجد اللفظ الواحد أحياناً يرسم صورة كاملة كأنّنا نراها ماثلة أمامنا توحي إلينا بكثير من المشاعر والخيالات، وهذا في عالم البلاغة جميل في موضعه معجز في تعبيره.

انظر مثلاً قوله تعالى: ﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ﴾[٥] فهذه العبارة الموجزة تحمل في معناها معنى كنائياً تدلّ على غاية الإذلال والإهانة؛ لأنّ السمة على الوجه شين

---

١. المدّثّر: ٤.
٢. التحريم: ١٢.
٣. آل عمران: ٩٠.
٤. الانفال: ١٦.
٥. القلم: ١٦.

وإذلال. فكيف بها على أكرم موضع منه وهو الأنف. والعرب تكنّي بالأنف عن العزّة فيقال: «أنْف أشمّ» للعزيز، وأنْفٌ في الرغام للذليل.. أي في التراب. ويقال: ورم أنفه، وحمّي أنفه إذا غضب معتزّاً ومنه الأنفة. والتهديد بوسمه على الخرطوم يحوي نوعين من الإذلال والتحقير: الأوّل: الوسم كما يوسم العبد. والثاني: جعل أنفه خرطوماً كخرطوم الفيل أو الخنزير.

فالوليد بن المغيرة شخص قوي متسلّط صاحب مال وبنين، وفكر وتقدير يملأ قلوب أتباعه إكباراً وإعجاباً بمظهره وجلاله، ولكن القرآن مسح هذا المظهر بسخريّة ليضع مكانه صورة ساخرة نرى فيها الوليد شوّه منه أبرز موضع في أكرم عضو من الإنسان نراه أشبه بحيوان ذي خرطوم، وقد وسم خرطومه بعلامة بشعة منفرة تثير السخريّة منه بهذا الإيجاز العجيب نرى شخصيّة عظيمة قد سلّت من مجدها، وهالتها لتوضع في هذا المنظر المضحك المزري.

وكقوله تعالى في وصف الرجل الذي غرّته جنائنه؛ فأهلكها الله عقاباً له على تكبّره: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلىٰ ما أَنْفَقَ فِيها وَهِيَ خاوِيَةٌ عَلىٰ عُرُوشِها وَيَقُولُ يا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَداً﴾[١].

فقوله تعالى: «يقلّب كفّيه» كناية عن الندم والحزن؛ لأنّ النادم الحزين عادة يتصرّف على هذا النحو، كقوله ﷺ: «احثوا التراب في وجه المدّاحين» فإنّ «التراب» يرمز إلى ضرورة إسكات الشخص المادح وعدم السماح له بممارسة هذا السلوك؛ نظراً لكونه نابعاً إمّا عن سلوك مخادع يستهدف صاحبه كسب التقدير المادي والمعنوي، أو لاستتباعه جعل الممدوح يعجب بذاته ممّا فيه هلاك الإنسان دون أدنى شكّ.

وقول الإمام عليّ ؑ: «اللّهُمَّ وَقَدْ بَسطْتَ لي فيما لا أمْدَحُ بِهِ غَيْرَك وَ لا أُثْني بِهِ عَلى أَحَدٍ سِوَاك»[٢].

---

١. الكهف: ٤٢.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ٩١.

أي بسطت لي القدرة وهي كناية عن بلاغة الكلام، وفصاحة البيان، وعذوبة اللسان.

وقول الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام في الصحيفة السجادية: «ويَحدونِي عَلَى مَسْأَلَتِكَ، تَفَضُّلُكَ عَلَى مَنْ أَقْبل بِوجْهِهِ إِلَيْكَ، وَوَفَدَ بِحُسْنِ ظَنِّهِ إِلَيْكَ...» أقبل بوجهه إليك أطاعك وأناب إليك، وأخلص نيّته لك؛ لأنّ من كان مطيعاً لغيره، منقاداً له، مخلصاً سريرته له؛ فإنّه يقبل بوجهه إليه، فجعل الإقبال بالوجه كناية عن الطاعة والإنابة.

ووفد عليه قدم وورد، وهو كناية عن رجائه، وتأميله، والقصد لمرضاته تعالى، بالعمل والنية، فإنّ مَنْ رجا أَحداً وأمله وفد إليه وقدم عليه.

والمثل التقليدي «كثير الرّماد» هو كناية عن كثرة القرى والضيافة أنّه كلام قد جاء عنهم في المدح، فأرادوا أن يدلّوا بكثرة الرماد على من تنصب له القدور الكثيرة ويطبخ فيها للضيوف، وذلك لأنّه إذا كثر الطبخ في القدور كثر إحراق الحطب، وإذا كثر إحراق الحطب كثر الرماد، فهناك لوازم متسلسلة تحمل في طياتها معاني كثيرة.

وقد تأتي الكناية في التنبيه على عظم القدرة، كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ﴾ كناية عن آدم.

وقوله تعالى: ﴿وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ﴾ كناية عن عظمته.

وتأتي للاعتماد على فطنة المخاطب، كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النّارَ الَّتِى وَقُودُها النّاسُ وَالْحِجارَةُ﴾ فإنّه كناية على ألا تعاندوا عند ظهور المعجزة فتمسّكم هذه النار العظيمة.

وقد يلجأ الأديب البليغ إلى التعبير الكنائي للنيل اللطيف من «الخصم» دون المساس الظاهر المكشوف مراعاةً لإحساسه ومحافظه على مشاعره، كقول الإمام عليّ عليه السلام لبعض عمّاله: «قَلَبْتَ لابْنِ عَمِّكَ ظَهْرَ المِجَنِّ ففارَقْتَهُ مَعَ المُفارِقين»[١] كناية

---

١. نهج البلاغة، الكتاب: ٤١.

عن التحوّل عنه.

ولمّا كانت الصورة الكنائيّة تعدّ سمة من سمات العبارة الأدبيّة التي يـنبغي أن يكون لها ما يميّزها من لغة الناس في أحادثيهم ومحاوراتهم التي قد تكون عاجزة عن الوفاء بما يراد التعبير بها عنه.

فإنّ فطنة الشاعر أو الكاتب وصفاء طبعه وتوقّد ذهنه هي التي تقوده إلى الكناية الجميلة واللمحة الخفيّة والرمز اللطيف.

* * *

القسم الثالث

أقسام الكناية باعتبار الوسائط

تقسم الكناية باعتبار الوسائط والسياق إلى أربعة أقسام:

١. التعريض.

٢. التلويح.

٣. الإيماء أو الإشارة.

٤. الرمز.

الفصل الأوّل: التعريض

التعريض لغةً: خلاف التصريح.

والمعاريض: جمع معراض من التعريض كما في حديث ابن عبّاس: «ما أحبّ بمعاريض الكلام وحمر النعم».

والتعريض اصطلاحاً: هو أن يطلق الكلام ويُشار به إلى معنى آخر يفهم من السياق ومن ظرف القول.

المبحث الأوّل: تطوّر تأريخي لمعنى التعريض إصطلاحاً

لو تتّبعنا كتب الأدب والفقه والتفسير والنقد العربيّة، نجد أنّ هناك إشارات حول التعريض ومفهومه يتجاذبه المعنى اللغوي، والاختلاط بالمعنى الكنائي إلّا أنّ المفهوم الاصطلاحي أخذ يتطوّر بتطوّر الملاحظات البلاغيّة عند المتأخّرين، كالزمخشري، والسكّاكي، وابن الأثير.

فنجد أنّ من الأوائل الذين تعرّضوا إلى «التعريض» هو الشافعي في كتاب الأمّ في باب التعريض بالخطبة. يقول: «والتعريض كثير وهو خلاف التصريح، وهو تعريض الرجل للمرأة بما يدلّها به على إرادة خطبتها بغير تصريح، وتجيبه بمثل ذلك»[١].

فمعنى هذا الكلام هو أنّ التعريض ترك التصريح والتعبير بما يَدُلّ على المراد من بعيد أعمّ من أنْ يكون الدلالة بواسطة اللفظ والوضع مباشرةً، أو جاءت من السياق والقرائن[٢].

وكذلك نجد أنّ الجاحظ يرى أنّ «الكناية والتعريض» لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والكشف[٣]. فقد وضع الكناية في مقابل الإفصاح، وجعل التعريض في مقابل الكشف، كأنّ لكلّ من الأربعة ما يختصّ به، وعندما عبّر بالنفي «لا يعملان...» إنّما قصد إلى القول: إن عملهما أقلّ تأثيراً من عمل الإفصاح والكشف. ولكنّه في بعض المواضع من كتابه البيان والتبيين يرى أنّ من البصر بالحجّة والمعرفة بمواضع الفرصة أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها إذا كان الإفصاح أوعر طريقه، وربّما كان الإضراب عنها صفحاً أبلغ في الدرك وأحقّ بالنظر[٤].

وذكر في غير موضع التعريض والكناية، وأورد قول شُرَيح: الحِدّة كنايةٌ عن الجهل. وقول أبي عبيدة: العارضة كناية عن البذاء[٥]. فالجاحظ لم يفرّق بين الكناية والتعريض، وإنّما كان حديثه عنها أنّه رأى صورة كلاميّة ـ كما هي عادته ـ استتر فيها اللفظ الأصلي الموضوع للمعنى، وظهر لفظ غيره، فأطلق عليها اسم الكناية والتعريض، والذي يفهم من تعليقه على تلك الصورة أنّ الاسمين مترادفان[٦].

---

١. الأمّ، ج٨، ص١٧٠.
٢. دراسة ونقد في مسائل بلاغية هامة، ص٣٥١.
٣. البيان والتبيين، ج١، ص٧٧.
٤. المصدر، ص٦١.
٥. المصدر، ص١٤٣. العارضة: القدرة على الكلام. البذاء: الفحش.
٦. انظر: الصور البيانية، ص٣٨٣.

أمّا ابن قتيبة، فقد جعل التعريض من باب الكناية يقول: «ومن هذا الباب التعريض، والعرب تستعمله في كلامها كثيراً، فتبلغ إرادتها بوجه هو ألطف وأحسن من الكشف والتصريح، ويعيبون الرجل إذا كان يكاشف في كلّ شيء ويقولون: لا يحسن التعريض إلّا ثلباً»[1].

وما جاء من التعريض في القرآن الكريم، كقوله تعالى فيما خبر الله سبحانه به من نبأ الخصم: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلىٰ داوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قالُوا لا تَخَفْ خَصْمانِ بَغىٰ بَعْضُنا عَلىٰ بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنا بِالحَقِّ وَلا تُشْطِطْ﴾[2].

ثمّ قال: ﴿إِنَّ هٰذا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ أَكْفِلْنِيها وَعَزَّنِي فِي الخِطابِ﴾[3]. وإنّما هو مثل ضربه الله سبحانه له، ونبّهه على خطيئته به، وورّى عن النساء بذكر النعاج[4].

وصنّف أبو العباس أحمد بن يحيى المسمّى بثعلب (ت ٢٩١ هـ) كتاباً صغيراً سمّاه قواعد الشعر تحدّث فيه عن الكناية وسمّاها لطافة المعنى وعرّفها بقوله: «هي الدلالة بالتعريض عن التصريح»[5] ومثّل لها بقول عروة بن الورد:

أُقسّم جسمي في جسوم كثيرة وأَحْسُو قراح الماء والماء بارد

يريد: أوثر أضيافي بزادي.

ولقد ذكر ابن المعتزّ في كتابه البديع في جملة محاسن الكلام الكناية والتعريض ولم يفرّق بين الاسمين، كما لم يضع تعريفاً لواحد منهما، بل كانت شواهدهما ـ عنده ـ مختلطة. ممّا يدلّنا على أنّهما مترادفان عنده[6].

وتحدّث ابن طباطبا العلوي (ت ٣٢٢ هـ) عن الكناية وسمّاها «التعريض» الذي ينوب عن التصريح والاختصار الذي ينوب عن الإطاله، كقول حميد بن ثور:

---

١. تأويل مشكل القرآن، ص ٢٠٤.
٢. ص: ٢٢.
٣. ص: ٢٣.
٤. تأويل مشكل القرآن، ص٢٠٦، ٢٠٧.
٥. قواعد الشعر، ص ٥٥.
٦. البديع، ص ١١٥.

أرى بَصَري قَدْ رابني بعد صحّة وحسبُك داء أن تصحّ وتسلما[١]

وقد خلط بين الكناية والتعريض ـ أيضاً ـ ابن وهب المعاصر لقدامة بن جعفر في كتابه البرهان في وجوه البيان حيث يقول في باب اللحن: «وأمّا اللحن، فهو التعريض بالشيء من غير تصريح أو الكناية عنه بغيره»[٢]. ومثّل له بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيماهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾[٣]. وعند التفصيل وجدنا «التعريض» يتصدّر العناوين الفرعيّة الستّة: التعريض للإعظام، وللتخفيف، وللإستحياء، وللبقيا، وللإنصاف، وللإحتراس.

فأمّا التعريض للإعظام عند ابن وهب، فهو أن يراد تقبيح فعل لشخص لا ينبغي له فعله، فيعرض له بذكر ذلك من فعل غيره، ويقبّح له ما ظهر منه، فيكون قد قبح له ما أتاه من غير أن يواجهه به.

وأمّا التعريض للتخفيف، فهو أن يكون لك إلى رجل حاجة فتجيئه مسلّماً، ولا تذكر حاجتك، فيكون ذلك اقتضاءً له، وتعريضاً بمرادك منه.

وأمّا التعريض للانصاف، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾[٤]. ومنه قول حسّان بن ثابت:

اتهجُوه ولَسْتَ له بكُفءٍ فشركُما لخيرِكُما الفِداءُ[٥]

وأمّا التعريض للاحتراس، فهو ترك مواجهة السفهاء والأنذال بما يكرهون وإن كانوا لذلك مستحقّين؛ خوفاً من بوادرهم، وتسرّعهم، وإدخال ذلك عليهم بالتعريض والكلام اللين، وفي ذلك يقول الله عزّوجل: ﴿وَلا تَسُبُّوا ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ ٱللّٰهِ فَيَسُبُّوا ٱللّٰهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ...﴾[٦]. وقال لموسى وهارون في فرعون: ﴿فَقُولا لَهُ قَوْلاً

١. عيار الشعر، ص١٩.
٢. محمّد: ٣٠.
٣. محمّد: ٣٠.
٤. سبأ: ٢٤.
٥. انظر: ديوان حسّان بن ثابت، ص ٩.
٦. الأنعام: ١٠٨.

لَـيِّناً لَعَـلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشىٰ﴾[١].

وأمّا التعريض للبقيا، فمثل تعريض الله ـ عزّ وجلّ ـ بأوصاف المنافقين، وإمساكه عن تسميتهم، إبقاء عليهم، وتألّفاً لهم، ومثل تعريض الشعراء بالديار والمياه والجبال والأشجار؛ بُقْياً على ألّا يفهم، وصيانة لأسرارهم، وكتماناً لذكرهم.

وأمّا التعريض للاستحياء، فكالكناية عن الحاجة بالنجو والعذرة... فكنّى عن الحاجة بالمواضع التي تقصد لوضعها فيها كما كنّى عن الجماع بالسرّ، وعن الذكر بالفرج، وإنّما الفرج ما بين الرجلين، وكما تقول لمن كذب: «ليس هذا كما يقال».

وقد أشرك أبو هلال العسكري الكناية مع التعريض في كتاب الصناعتين إذ يقول: «الفصل الثاني عشر: في الكناية والتعريض وهو أن يكنّى عن الشيء، ويعرّض به، ولا يصرّح على حسب ما عملوا باللحن والتورية عن الشيء...»[٢].

ويرى بعض الباحثين من أنّ أبا هلال العسكري قد فصّل بين الكناية والتعريض حين أورد توقيع المأمون على كتاب عمرو بن مسعدة حيث يقول: «عرفنا تصريحك له، وتعريضك بنفسك، وأجبناك إليهما»[٣].

في حين أنّ المأمون جعل التصريح مقابلاً للتعريض، ولم يجعل الكناية مستقلّة عن التصريح، وكذلك استبعد باحث آخر من أن يفرّق أبو هلال بينهما، وعدّ أنّ اللفظين ـ عند أبي هلال ـ مترادفان[٤].

وذكر ابن رشيق القيرواني التعريض مستقلّاً عن الكناية، وذكر له أمثلة لا تدخل في الإرداف والتتبيع. وقد عوّل في هذه الأمثلة على السياق، فهو الذي يحدّد المعنى التعريضي، كما استقرّ عليه الرأي بين البلاغيّين المتأخّرين.

قال ابن رشيق: ومن أنواعها التعريض، كقول كعب بن زهير لرسول الله ﷺ:

في فِتْيَةٍ مِـنْ قُـرَيْشٍ قـال قـائِلُهُمْ ... بِـبَطْنِ مَكّـةَ لمّـا أَسْـلَمُوا زُولوا[٥]

---

١. طه: ٤٤.

٢. كتاب الصناعتين، ص٣٥٨.

٣. نعيم علوية، في بحثه للكناية في مجلة الفكر العربي، عدد٤٦، ص١٧٥.

٤. الصور البيانية (حفني محمّد شرف)، ص٣٨٨.

٥. البيتان في ديوانه وللبيت الأول: «في عصبة» بدل «في فتية» ص٤١.

فعرّض بعمر بن الخطاب ـ وقيل: بأبي بكر...

وقيل: برسول الله ﷺ تعريض مدح ثمّ قال:

يَمشون مَشيَ الجِمالِ الزُهْرِ يَعْصِمُهُم ضَرْبٌ إذا عَرَّدَ السُّودُ التَنابيلُ[١]

فقيل: إنّه عرّض في هذا البيت بالأنصار.

ومن مليح التعريض قول أيمن بن خريم الأسدي لبشر بن مروان يمدحه، ويعرّض بكلف كان بوجه أخيه عبد العزيز حين نفاه من مصر على يدي نصيب الشاعر مولاه:

كأنَّ التّاجَ تاجَ بني هِرَقْلٍ جَلَوْهُ لأعْظَمِ الأعيادِ عيدا

يُصَافِحُ خَدَّ بِشْرٍ حين يُمْسي إذا الظلماءُ باشَرَتِ الخُدودا

فهذا من خفي التعريض؛ لأنّه أوهَمَ السامع أنّه إنّما أراد المبالغة بذكر الظلماء لا سيّما وقد قال: «حين يمسي» وإنّما أراد الكلف[٢].

ومن أفضل التعريض ممّا يجلّ عن جميع الكلام قول الله عزّوجل: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[٣]، أي الذي كان يقال له هذا، أو يقوله وهو أبوجهلٍ؛ لأنّه قال: «ما بين جبليها ـ يعني مكّة ـ أعزّ منّي ولا أكرم» وقيل: بل ذلك على معنى الاستهزاء به[٤].

يتّضح من هذه الشواهد ومن تعليقات ابن رشيق عليها أنّ التعريض قد يكون مدحاً وقد يكون ذمّاً، وأنّ القاري لا يدرك منه المعنى المكنّى عنه إلّا إذا كان ملمّاً بالسياق الذي ورد فيه، وأنّ هذا السياق يظهر بوسائل تتنوّع بين ظرف القول ومناسبته، كما هو الحال مع أبيات كعب بن زهير، وبين الحدث التأريخي، كما هو أمر بيتي أيمن بن خريم الأسدي.

وبين أسباب النزول ودواعيه، كما هو شأن الآية الكريمة[٥].

---

١. البيتان في ديوانه وللبيت الأول: «في عصبة» بدل «في فتية» ص٤١.

٢. العمدة، ج ٢، ص٥١٦ـ٥١٧.

٣. الدخان: ٤٩.

٤. العمدة، ج ٢، ص٥١٧.

٥. البلاغة والتطبيق، ص ٣٧٤.

هذا خلاصة ما قاله علماء البلاغة في التعريض حتّى زمن الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) الذي فتح آفاقاً جديدة لحلّ دقائق معانيها؛ إذ فرّق بين الكناية والتعريض، وحدّد مفهوم كلّ منهما، فالكناية في رأيه أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له، والتعريض أن تذكر شيئاً تدلّ به على شيء لم تذكره، ويسمّى التلويح؛ لأنّه يلوح منه ما يريده[١].

وما ذكره في تعريفه للتعريض لم يستطع أحد من العلماء المدقّقين أن يغيّر منه كلمة واحدة، فقد قالوا في تعريفه: إنّه إمالة الكلام إلى غرض (أي جانب) يدلّ على المقصود[٢].

وهذا التعريف مأخوذ من جراء كلام الزمخشري السابق، أي من قوله: «والتعريض أن تذكر شيئاً تدلّ به على شيء لم تذكره».

يقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهادَةً عِنْدَهُ مِنَ ٱللَّهِ...﴾[٣]: وفيه تعريض بكتمانهم شهادة الله لمحمّدﷺ بالنبوة في كتبهم وسائر شهاداته[٤].

ويقول في قوله تعالى: ﴿ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِالغَيْبِ وَأَنَّ اللّٰـهَ لا يَـهْدِى كَـيْدَ الخائِنِـينَ﴾[٥]: وكأنّه تعريض بامرأته في خيانتها أمانة زوجها، وبه في خيانته أمانة الله حين ساعدها بعد ظهور الآيات على حبسه[٦].

وبالتأمل في هذه النصوص نلحظ أنّ في سياقها أحوالاً موحية بالمعاني التعريضيّة، فإذا كانت الآية تسمّي الذي يكتم شهادة الله بأشدّ الظلم، فإنّ هناك ـ إذن ـ نفراً من أهل الكتاب عرفوا شهادة الله لمحمّدﷺ في كتبهم ثمّ كتموها. وإذا كان هناك من صدّق فإن هناك من كذب ـ حتماً ـ.

وهكذا كانت المقامات والأحوال ملهمة للمعاني التعريضيّة.

---

١. انظر: الكشاف، ج ١، ص ٢٨٢. وانظر بحث تطور الكناية تاريخياً ـ في هذا الكتاب ....
٢. حاشية السيد الشريف على المطول، ص ٤١٤.
٣. البقرة: ١٤٠.
٤. الكشاف، ج ١، ص ١٩٧.
٥. يوسف: ٥٢.
٦. الكشاف، ج ٢، ص ٤٧٩.

وقد لمح الزمخشري ما في صورة التمثيل من التعريض، وتنبّه إلى رموز المعاني التعريضيّة في لطفها وخفائها؛ مشيراً إلى أنّه لا ينتبه إليها إلّا القليل من ذوي الفطنة من العلماء.

يقول في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلاً لِلَّذِينَ كَفَرُوا ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ كانَتا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبادِنا صالِحَيْنِ فَخانَتاهُما﴾[1]: في طيّ هذين التمثيلين تعريض بأمّي المؤمنين المذكورتين في أوّل السورة، وما فرط منهما من التظاهر على رسول الله ﷺ بما كرهه، وتحذير لهما على أغلط وجه وأشدّه لما في التمثيل من ذكر الكفر. ونحوه في التغليظ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنِ العالَمِينَ﴾ وإشارة إلى أنّ من حقّهما أن تكونا في الإخلاص والكمال فيه كمثل هاتين المؤمنتين، وأن لا تتّكلا على أنّهما زوجا رسول الله، فإنّ ذلك الفضل لا ينفعهما إلّا كونهما مخلصتين، والتعريض بحفصة أرجح؛ لأنّ امرأة لوط أفشت عليه كما أفشت حفصة على رسول الله ﷺ[2].

كاد السكّاكي (ت ٦٢٦هـ) وهو المولع بالتحديد والتقسيم أن يفرّق بين الكناية والتعريض، ولكنّه لم يفعل واكتفى بأن قال: «متى كانت الكناية عرضيّة ـ على ما عرفت ـ كان إطلاق اسم التعريض عليها مناسباً، وإذا لم تكن كذلك، نظر، فإن كانت ذات مسافة بينها وبين المكنّى عنه متباعدةً ـ لتوسّط لوازم، كما في كثير الرماد وأشباهه ـ كان إطلاق اسم التلويح عليها مناسباً، لأنّ التلويح هو أن تشير إلى غيرك عن بعد. وإن كانت مسافة قريبة ـ مع نوع من الخفاء، كنحو عريض القفا، وعريض الوسادة ـ كان إطلاق اسم الرمز عليها مناسباً»[3].

وذكر أنّ التعريض يكون على سبيل الكناية تارةً، وعلى سبيل المجاز تارةً أخرى[4].

---

١. التحريم: ١٠.
٢. الكشاف، ج ٤، ص ٥٧١.
٣. مفتاح العلوم، ص١٧٣.
٤. انظر: البلاغة عند السكّاكي (د. أحمد مطلوب)، ص ٤١٥ـ٤١٦.

وشدّد ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) النكير على ما خلط بينهما، كالغانمي، وابن سنان، وأبي هلال وذهب إلى أنّ لكلّ منهما حدّاً خاصّاً، وأغراضاً معيّنةً. والكناية عنده هي «كلّ لفظة دلّت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز»[١].

والتعريض «هو اللفظ الدالّ على الشيء من طريق المفهوم، لا بالوضع الحقيقي، ولا المجازي»[٢].

وأوضح قائلاً: «فإنّك إذا قلت لمن تتوقّع صلته ومعروفه بغير طلب: والله! إنّي لمحتاج وليس في يدي شيء، وأنا عُرْيان والبرد قد آذاني فإنّ هذا وأشباهه تعريض بالطلب، وليس هذا اللفظ موضوعاً في مقابلة الطلب لا حقيقة ولا مجازاً، إنّما دَلَّ عليه من طريق المفهوم بخلاف دلالة اللمس على الجماع، وعليه ورد التعريض في خطبة النكاح، كقولك للمرأة: إنَّكِ لخليّة وإنّي لَعَزَبٌ. فإنّ هذا وأمثاله لا يدلّ على طلب النكاح حقيقة ولا مجازاً، والتعريض أخفى من الكناية؛ لأنّ دلالة الكناية لفظيّة وضعيّة من جهة المجاز، ودلالة التعريض من جهة المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي.

وإنّما سمّي التعريض تعريضاً؛ لأنّ المعنى فيه يفهم من عُرْضه، أي من جانبه، وعرْض كلّ شيء: جانبه. [يفارق الكناية ـ أيضاً ـ في] أنّ الكناية تشمل اللفظ المفرد والمركّب معاً فتأتي على هذا تارةً، وعلى هذا أخرى[٣]. وأمّا التعريض، فإنّه يختصّ باللفظ المركّب، ولا يأتي في اللفظ المفرد ألبتّة»[٤].

لقد عمد ابن الأثير إلى المقارنة بين الكناية والتعريض بغرض التفريق بينهما على نحو محدّد، وقد بنى التفريق على أساسين: الأساس الأوّل: «درجة الخفاء» في كلّ منهما. والأساس الثاني: «نوع الاختصاص اللفظي والتركيبي».

---

١. المثل السائر، ج ٢، ص ١٨٠.
٢. المصدر، ص١٨٦.
٣. فاللمس: المكنّى به عن الجماع لفظ مفرد، ومحمّد نقي الثوب: كناية عن تنزهّه عن النقائص لفظ مركّب.
٤. المثل السائر، ج ٢، ص١٨٦.

أمّا الأساس الأوّل: وهو درجة الخفاء، فقد ذكر أنّ التعريض أخفى من الكناية؛ لأنّ دلالة الكناية لفظيّة وضعيّة من جهة المجاز، ودلالة التعريض من جهه المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي.

وأمّا الأساس الثاني: وهو نوع الاختصاص المذكور، فقد عيّنه بقوله: كون الكناية تشمل اللفظ المفرد والمركّب معاً، والتعريض يختصّ اللفظ المركّب.

والدليل على ذلك لأنّ المعنى التعريضي لا يفهم فيه من جهه الحقيقة ولا من جهه المجاز، وإنّما يفهم من جهه التلويح والإشارة، وهذا لا يتأتّى في اللفظ المفرد.

وقد أورد ابن الأثير عدداً من النصوص النثريّة والشعريّة للتعريض، لتقوية هذا التميّز وتأكيده، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هٰذا بِآلِـهَتِنا يا إِبْراهِيمُ * قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذا فَسْأَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾.

قصد إبراهيمﷺ أن يستهزئ بمعتقدهم على سبيل التعريض.

ومن ذلك قول الشميدر الحارثي:

بَني عَمِّنا لا تذكُرُوا الشِّعْرَ بعدما دَفَنْتُم بِصحراءِ الغُمَيْرِ القَوافيا[١]

فليس قصد الشاعر هنا شعر خصومه، بل قصده التعريض بتغلّب قومه عليهم في تلك الموقعة.

واعلم، أنّ فيما قاله ابن الأثير خفاء؛ إذ لا يظهر أنّ المعنى التعريضي لا يصحّ استعمال اللفظ فيه لا حقيقةً ولا مجازاً. وهذا هو اللازم من كلامه؛ فإنّ ما قاله في المعنى التعريضي يوحي بأنّ التعريض ما لا يكون اللفظ موضوعاً له لا حقيقةً ولا مجازاً، وكذلك قوله: «ليس هذا اللفظ موضوعاً في مقابلة الطلب لا حقيقةً ولا مجازاً» يعطي معنى عدم صحّة استعماله حقيقةً ومجازاً، فيكون ظاهر كلامه في هذا المقام أنّ المعنى التعريضي ما لا يستعمل اللفظ فيه لا حقيقةً ولا مجازاً ولا كنايةً.

والحقيقة: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط.

---

١. صحراء الغمير: موضع. والمراد بالقوافي: الشعر.

والمجاز: هو اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له فقط.

والكناية: هي اللفظ المستعمل فيهما معاً في غير الموضوع له أصالةً، وفي الموضوع له تبعاً. فالمراد بالموضوع له في التعريض أعمّ من أن يكون حقيقةً أو مجازاً أو كنايةً؛ إذ يجوز أنْ يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي أو المجازي أو المكنّى وقد دُلَّ به ـ أي بالمستعمل فيه من تلك المعاني ـ على مقصود آخر بطريق إمالة الكلام إلى عُرْضٍ، فالتعريض يجامع كلّاً من الحقيقة والمجاز والكناية[١]؛ إذن التعريض أَنْ تذكر شيئاً مقصوداً في الجملة بلفظه الحقيقي أو المجازي أو الكنائي؛ لتدلّ بذلك الشيء على شيء آخر لم يذكر في الكلام، مثل أن يذكر المجيء للتسليم بلفظه؛ ليدلّ على التقاضي وطلب العطاء، فالتسليم مقصود وطلب العطاء عرض وقد أميل إليه الكلام من عرض (أي جانب)، ويكون المعنى المذكور أوّلاً مقصوداً امتاز عن الكنايات التي ليست كذلك، فلم يلزم صدقه على جميع أقسام الكناية، فمثل: «جئتك لأُسلّم عليك» كناية وتعريض، ومثل «زيد طويل النجاد» كناية لا تعريض، ومثل قولك في عرض من يؤذيك وليس المخاطب: «آذيتني فستعرف» تعريض بتهديد المؤذي لا كناية[٢].

والحقّ أَنْ يقال: إنّ الكناية هي أنْ يذكر لفظ يقصد به ما يتّبع المعنى الموضوع له مع جواز إرادته.

والتعريض أَنْ يقصد معنىً لا من اللفظ، بل يقصد باللفظ معنى، ويجعل ذلك المعنى إشارة إلى معنى آخر؛ لعلاقة بينهما، وهذا هو معنى كلام الكشاف؛ فإنّه قال: التعريض أَنْ يذكر شيئاً يدلّ به على شيء لم يذكره؛ فإنّ قوله «الشيء غير المذكور» يدلّ على أنّه غير مراد من اللفظ، أي لم يستعمل اللفظ فيه أصلاً؛ إذ لو كان مستعملاً فيه لكان مذكوراً.

---

١. المثل السائر، ج ٢، ص ١٩٤.

٢. وقرّر بعض المحقّقين أنّ بينهما عموماً من وجه في مثل قول المحتاج: «جئتك لأسلّم عليك» كناية وتعريض... الخ.

ثمّ إذا كان الإصلاح على أنّ التلويح اسم للتعريض[١] كان جعل السكّاكي التلويح اسماً للكناية البعيدة لكثرة الوسائط، مثل كثير الرماد للمضياف اصطلاحاً جديداً[٢].

وسار القزويني على خطى السكّاكي ولم يخرج عمّا كتبه عن الكناية. ونقل عنه ـ أيضاً ـ ما ذكره من أنّ الكناية تتفاوت إلى تعريض وتلويح ورمز وإيماء وإشاره، فإن كانت عرضيّة، فالمناسب أنْ تسمّى تعريضاً[٣]، أي الكناية إذا كانت عرضيّة مسوقة لأجل موصوف غير مذكور، كان المناسب أن يطلق عليها اسم التعريض؛ لأنّه إمالة إلى عرض يدلّ على المقصود[٤].

وعرّف العلوي صاحب الطراز الكناية بأنّها «اللفظ الدالّ على معنيين مختلفين حقيقة ومجاز من غير واسطة لا على جهة التصريح»[٥].

والتعريض عنده هو المعنى الحاصل عند اللفظ لا به[٦].

والمعنى الحاصل عند اللفظ يدخل تحته الحقيقة والمجاز، وما يندرج تحتهما من النصّ، والظاهر في الحقيقة والاستعاره والكناية من المجاز، وقوله: «لا به» خرجت به هذه الأشياء المذكورة من الحقيقه والمجاز وما يندرج تحتهما، وبقى التعريض وحده داخلاً تحت هذا التعريف؛ لأنّه حاصل بالقرينة.

ويريد بالقرينة فيما إذا كان المعنى منه مفهوماً من عُرْضه، أي جانبه ولا يريد بالتعريض الذي دلالته من جهه القرينة، كما هو معروف بالمجاز.

ويعرّف التعريض بتعريف آخر وهو «المعنى المدلول عليه بالقرينة دون اللفظ» وهو معنى التعريف الأوّل.

وفرّق بين التعريض والكناية وجعله من أوجه ثلاثة:

---

١. لأنّه يلوح منه ماتريده.

٢. وفي الكشف: وقد يتّفق عارض يجعل الكناية في حكم المصرّح به، كما في الاستواء على العرش، وبسط اليد، ويجعل الالتفات في التعريض نحو المعرّض به، كما في قوله تعالى: ﴿ولا تكونوا أوّل كافر به﴾، فلا ينتهض نقضاً على الأصل.

٣. شروح التلخيص، ج ٤، ص ٢٦٥.

٤. شرح المختصر (للتفتازاني) (ضمن شروح التلخيص)، ج ٤، ص ٢٦٧ـ٢٦٨.

٥. الطراز، ج ١، ص ٣٧٣.

٦. المصدر، ص ٣٨٣.

الوجه أوّل: أنّ الكناية واقعة في المجاز، ومعدودة منه بخلاف التعريض، فإنّه ليس مجازاً، وذلك لكون التعريض مفهوماً من جهه القرينة، فلا تعلّق له باللفظ لا من جهه حقيقته ولا من جهة مجازه.

والوجه الثاني: هو أنّ الكناية كما تقع في المفرد فقد تكون واقعة في المركّب بخلاف التعريض؛ فإنّه لا موقع له في باب اللفظ المفرد.

والوجه ثالث: أنّ التعريض أخفى من الكناية؛ لأنّ اللفظ في الكناية يدلّنا على اللازم معناه فهي مفهومة من طريق اللفظ. أمّا التعريض، فإنّه يفهم بطريق الإشارة والوحي والقرينة، وهذا ممّا يصعب إدراكه، ولا يتأتّى بسهوله، بخلاف ما يدلّ عليه اللفظ، فإنّه أوضح[١].

ومفاد الأوّل: أنّ اللفظ في الكناية ظاهر في المعنى المجازي، بخلاف التعريض، وهذا لا يدلّ أنّ التعريض واقع في المعنى الحقيقي؛ لأنّ العلوي قد أكّد بأنّ التعريض لا تعلّق له من جهه حقيقته ولا مجازه.

ومفاد الثاني: يخصّ التعريض باللفظ المركّب وحده؛ وذلك لأنّ الدلالة فيه تتأتّى من ناحيتي: السياق والمفهوم اللذين يحتاجان إلى إثبات حكم أو نفيه، وهذا شيء لا يستقلّ به اللفظ المفرد.

ومفاد الثالث: أنّ التعريض أخفى من الكناية؛ لأنّ دلالتها لفظيّة وضعيّة، ودلالة التعريض من جهه المفهوم والسياق لا الوضع الحقيقي ولا المجازي. فمثال التعريض المستعمل في المعنى الحقيقي قولك عند المؤذي: «أنا لست بمؤذ للناسِ»؛ فإنّ معنى نفي أذاك للناس بدلالة السياق كون من تكلّمت عنده مؤذياً لهم.

ومثال التعريض المستعمل في المعنى المجازي «أنا لستُ طاعناً في عيونهم»؛ فإنّ معناه الأصلي نفي طعنك في عيونهم، ومعناه المراد هاهنا نفي أذاك لهم باستعارة «الطاعن في العيون» للمؤذي، ويشار بالسياق إلى كون من تكلّمت عنده مؤذياً أيضاً.

---

١. الطراز، ج ١، ص ٣٩٧ـ٣٩٨.

ومثال التعريض المستعمل في المعنى الكنائي «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ»؛ إذ معناه الأصلي انحصار الإسلام فيمن سلموا من لسانه ويده، ومعناه الكنائي اللاّزم للمعنى الأصلي انتفاء الإسلام عن المؤذي مطلقاً وهو المقصود باللفظ، ويُشير بسياقه إلى نفي الإسلام عن المؤذي المعيّن الذي تكلّمت عنده.

فظهر أنّ التعريض يجامع كلّاً من الحقيقة والمجاز والكناية بأن يقصد باللفظ واحداً منها، ويشار بدلالة السياق إلى المعنى المعرّض به، فلا يوُصف اللفظ بالنسبة للمعنى التعريضي لا بحقيقة ولا بمجاز ولا كناية[1].

أمّا الكناية، فتعبير بالكلام عمّا يدرك به معناه، وقد يكون على هامش التعبير الكنائي مقاصد عرضيّة. فقوله تعالى: ﴿وَلاتَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلىٰ عُنُقِكَ﴾[2] كناية عن التقتير. أمّا إذا فهم أنّه ينهاه عرضاً عن اللجوء إلى حيلة من حيل المتسولين يكون هذا المعنى تعريضاً، والنهي عن التقتير هو المعنى الكنائي المقصود، وهو غاية العبارة.

فالتعريض ـ إذن ـ هو ما أشير به إلى غير المعنى بدلالة السياق، سواءً كان المعنى حقيقةً أو مجازاً أو كناية.

أمثلة أخرى للتعريض

قوله تعالى: ﴿قالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هٰذا بِآلِهَتِنا يا إِبْراهِيمُ * قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذا فَسْأَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾[3]. قال إبراهيمعليه السلام: بل فعله كبيرهم هذا مشيراً إلى الذي لم يكسره، وسلكعليه السلام مسلكاً تعريضيّاً يؤدّيه إلى مقصده، الذي هو إلزامهم الحجّة على ألطف وجه وأحسنه بحملهم على التأمّل في شأن آلهتهم مع ما فيه من التوقّي من الكذب؛ لأنّه قال: فاسألوهم إنْ كانوا ينطقون وذلك على سبيل الاستهزاء. وهذا من رموز الكلام.

---

١. انظر: شروح التلخيص (الدسوقي)، ج ٤، ص٢٦٨؛ علم البيان (بدوي طبانة)، ص ٢٥١ـ٢٥٢.
٢. الإسراء: ٢٩.
٣. الأنبياء: ٦٢ـ٦٣.

وبعبارة أخرى إنَّ قصد إبراهيمﷺ لم يرد به نسبة الفعل الصادر عنه إلى الصنم وإنّما قصد تقريره لنفسه وإثباته على أسلوب تعريضي يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجّة وتبكيتهم. وهذا من معاريض الكلام ولطائف هذا النوع لا يتغلغل فيها إلّا الأذهان الراضّة[١] من علماء البيان.

وقوله تعالى: ﴿فَقالَ المَـلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ ما نَراكَ إِلّا بَشَراً مِثْلَنا وَما نَراكَ اتَّبَعَكَ إِلّا الَّذِينَ هُمْ أَراذِلُنا بادِيَ الرَّأْيِ﴾[٢].

فقولهم: «ما نراك إلاّ بشراً مثلنا» تعريض بأنّهم أحقّ بالنبوّة منه، وأنّ الله لو أراد أن يجعلها في أحد من البشر لجعلها فيهم. فقالوا: هب إنّك واحد من الملأ، وموازٍ لهم في المنزلة؛ فما جعلك أحقّ منهم؟[٣].

وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلىٰ قَلْبِكَ﴾[٤] خوطب الرسولﷺ والمراد غيره، وهذا الأسلوب مؤدّاه استبعاد الافتراء من مثله، وأنّه في البعد مثل الشرك بالله والدخول في جملة المختوم على قلوبهم.

ومثله قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[٥].

فالمراد به غيره تعريضاً وإيقاظاً لاستحالة الشرك عليه، ووجه حسنه أنّ الخصم يذعن بأنَّ الشرك إذا أفسد عمل النبي أفسد أعمالهم قطعاً.

ومن التعريض البديع قوله تعالى فيما حكاه عن قول الحواريّين: ﴿يا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنا مائِدَةً مِنَ السَّماءِ قالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[٦].

فكان غرضهم طلب المعجز فعرّضوا بالاستفهام عن استطاعة الربّ لإنزال المائدة، فلمّا قال لهم عيسىﷺ: اتقوا الله إن كنتم مؤمنين ﴿قالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْها

---

١. الاذهان الراضة: الاذهان الدقيقة.

٢. هود: ٢٧.

٣. الكشاف، ج ٢، ص٣٨٨.

٤. الشورى: ٢٤.

٥. الزمر: ٦٥.

٦. المائدة: ١١٢.

وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنا وَنَكُونَ عَلَيْها مِنَ الشّاهِدِينَ﴾[١].

فعرّضوا بذلك كلّه وقرّبوه من التصريح ولم يصرّحوا، وبعد أن تحقّق عنده ﷺ مرادهم قال: ﴿ٱللّهُمَّ رَبَّنا أَنْزِلْ عَلَيْنا مائِدَةً مِنَ ٱلسَّماءِ تَكُونُ لَنا عِيداً لِأَوَّلِنا وَآخِرِنا وَآيَةً مِنْكَ وَٱرْزُقْنا وَأَنْتَ خَيْرُ ٱلرّازِقِينَ﴾[٢].

فدعا باسمه العظيم الجامع وأردفه بقوله: «ربّنا»؛ لقولهم: «هل يستطيع ربّك» وعمّم «الربّ»؛ إذ لا يستطيع ذلك إلّا الله، وسأل الله المائدة، وأن تكون عيداً، ففي ضمن هذا سأل الله أن تكون عيداً، وفيه تصديقهم له وهو من التعريض البديع.

ثمّ قال: ﴿وَٱرْزُقْنا وَأَنْتَ خَيْرُ ٱلرّازِقِينَ﴾ تعريضاً بطلب ما سألوه من الأكل منها؛ لأنّه من الجائز إنْ كان أنزل عليهم مائدة وحظر عليهم الأكل منها.

ومن خفيّ التعريض وغامضه ما ورد من أن النبيّ ﷺ خرج يوماً وهو محتضن لأحد الحسنين، فقال لهما: «إِنَّكُمَا لَمِنْ رَيْحَانِ الله، وإِنَّ آخرَ وَطْأَةٍ وطأها اللهُ بِوَجّ».

فهذا الكلام وأمثاله أوردهُ على جهة التعريض لغيره وأقامه مُقامَه، فَوضَعَ قوله: «إنّكما من ريحان الله» موضع الرحمه بهما، والشفقة والحُنُوّ والعطف عليهما، وإعظام المنزلة عنده لهما، فعرّض به عن ذلك. ثُم وضع قوله: «وإنّ آخرَ وطأةٍ وطأها الله بوَجّ» موضع النعي لنفسه، والتعزية لها بكونه قد قرُبَت وفاتُه، ووجهُ التعريض هو أنّ «وَجّاً» موضعٌ بالطائف وأراد به غزوة حُنَيْن؛ لأنّها آخرُ غزوةٍ وقع فيها القتال مع المشركين، فأمّا عزوتا تَبُوك والطائف اللتان كانتا بعدها، فلم يكن فيهما قتال وإنّما كان خروجاً من غير ملاقاة للحرب، ففيه تعريض بقرب وفاته، وتأسّف على مفارقته أسباطه؛ لأنّ غزوة حنين كانت في شوّال سنة ثمانٍ، ووفاته كانت (٢٨) صفر من سنة إحدَى عشرة فكأنّه قال: «إنّكما لمن رزق الله الذي يستراح به وتَقَرُّ به النفس، وإنّي مفارقكم عن قريب»، فانظر إلى هذا التعريض ما أحسن مغزاه، وأدقّ في البلاغة مجراه، وكم في السنّة النبوية من هذه اللطائف العجيبة، والأسرار الدقيقة

---

١. المائدة: ١١٣.

٢. المائدة: ١١٤.

والرموز الخفيّة[١].

وقول عليّ عليه السلام: «أَيّهُا النَّاسُ سَلُوني قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُوني، فَلأَنا بِطُرُق السَّمَاءِ أعْلَمُ مِنّي بِطُرقِ الأَرْضِ قَبْلَ أَنْ تَشْغَرَ بِرِجْلَها فِتْنَةٌ تَطَأُ في خطَامِهَا، وَتَذْهَبُ بأَحْلامِ قَوْمِهَا»[٢]. فكما يمكن حملُ هذا على ظاهره وهو السابق إلى الأفهام منه، يمكن أيضاً أن يكون أورده مورد التعريض تهكّماً بأصحابه، وانتقاصاً لقدرهم؛ لعدم علمهم بقدره وجهلهم بحاله وأمره، فرمز بهذه المقالة إلى ذلك.

وقول المتنبّي لسيف الدولة:

أعيذها نظرات منك صادقة   أن تحسب الشحم فيمن شحمه ورم

فالشاعر يرجو سيف الدولة أن ينظر لى الأمور على حقيقتها، فلا يُخدع بظواهر الأمور، هذا هو المعنى الظاهر الذي يدلّ عليه البيت. ولكنّ المتنبّي كان يرمي إلى معنى آخر لم يصرّح به وهو أنّ سيف الدولة لا يحسن تمييز الأمور، ولا يعرف التفريق بين الجيّد والرديء، والمظهر والجوهر[٣].

أغراض التعريض

يأتي التعريض لأغراض عديدة منها:

١. للتنويه بجانب الموصوف، نحو قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجاتٍ﴾[٤].

أراد به محمّداً صلى الله عليه وآله إعلاءً لقدره. أي إنّه العَلَم الذي لا يشتبه، والمتميّز الذي لا يلتبس.

وكما يقال للرجل: من فعل هذا؟ فيقول: أحدكم أو بعضكم يريد به الذي تعورف واشتهر، فيكون أفخم من التصريح به، وأنوه بصاحبه.

---

١. انظر: الطراز، ج ١، ص٣٨٨ـ٣٨٩؛ المثل السائر، ج ١، ص٣٩١.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٩. أحلام: عقول. شغر برجله: رفعها. ثمّ الجملة كناية عن كثرة مداخل الفساد فيها من قولهم: بلدة شاغرة برجلها. أي معرّضة للغارة لا تمتنع عنها. تطأ في خطامها: أي تتعثّر فيه، كناية عن إنثيالها وطيشها وعدم قائد لها.

٣. أساليب البيان، ص٢٩٢.

٤. البقرة: ٢٥٣.

وكقول الخطيئة وقد سئل عن أشعر الناس فذكر زهيراً والنابغة ثمّ قال: ولو شئت لذكرت الثالث، أراد نفسه، ولو قال: ولو شئت لذكرت نفسي، لم يفخم أمره.

٢. للتبكيت والتقريع، أو للإهانة له، أو للتوبيخ، كقوله تعالى: ﴿وَإِذا ٱلمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾[١].

قال الزمخشري[٢]: فإن قلت: فما معنى سؤال المؤودة عن ذنبها الذي قتلت به؟ وهلا سئل الوائد عن موجب قتله لها؟

قلت: سؤالها وجوابها تبكيت لقاتلها نحو التبكيت في قوله تعالى: ﴿وَإِذ قالَ اللّهُ يا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّهِ...﴾[٣].

هذا وإن خرج مخرج الاستفهام فهو تقريع وتهديد لمن ادّعى ذلك عليه من النصارى استفهمه لينطقه بإقراره عليه السلام على رؤوس الأشهاد بالعبوديّة، وأمره لهم بعبادة الله عزّوجلّ، وإكذاباً لهم في افترائهم عليه، وتثبيتاً للحجّة على قومه.

فهنا سرّ سؤاله تعالى له مع علمه بأنّه لم يقل ذلك وكلّ ذلك لتنبيه النصارى على قبح مقالتهم، وفساد اعتقادهم.

كما جرى في العرف بين الناس أنّ من ادّعى على غيره قولاً، فيقال لذلك غيره ـبين يدي المدّعى عليه ذلك القول ـ: أأنت قلت هذا القول؟ ليقول: لا. فيكون ذلك استعْظاماً لذلك القول، وتكذيباً لقائله.

٣. للاحتراز عن المخاشنة، كما تقول في عرض من اتّخذ صفة الإيمان: المؤمن هو الذي يصلي، ويزكّي، ولا يؤذي أخاه المسلم. وتتوصّل به إلى نفي الإيمان عنه....

وعليه فقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيكَ وَما أُنْزِلَ مِنْ قَبلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولئِكَ عَلىٰ هُدىً مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولئِكَ هُمُ ٱلمُفلِحُونَ﴾[٤].

---

١. التكوير: ٩.

٢. الكشاف، ج ١، ص٢٩٨.

٣. المائدة: ١١٦.

٤. البقرة: ٥.

حصر الإيقان بالآخرة على مؤمني أهل الكتاب، وخصّهم بالفلاح والهدى تعريضاً بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوّة رسول الله ﷺ[١]؛ فإنّ اعتقادهم في أمور الآخرة بمعزل من الصحّة فضلاً عن الوصول إلى مرتبة اليقين.

وأمّا إذا كان المراد مطلق المؤمنين وهو اختيار الطبرسي، فهو تعريض بمن سواهم مطلقاً.

٤. للاستدراج، وهو إدخال العنان مع الخصم ليغتر حيث يراد تبكيته حيث يسمع الحقّ على وجه لا يزيد غضبه المخاطب.

قال تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدىً أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[٢]. قال الزمخشري: وهذا من «الكلام المنصف»، الذي كلّ من سمعه من مُوالٍ أو منافٍ قال لمن خوطب به: قد أنصفك صاحبك، وفي دَرْجِهِ بعد تقدّمه ما قدم من التقرير البليغ دلالة غير خفيّة على من هو من الفريقين على الهدى، ومن هو في الضلال المبين، ولكنّ التعريض والتورية أنضل بالمجادل إلى الغرض، وأهجم به على الغلبة مع قلّة شغب الخصم، وفلّ شوكته بالهُوَيْنا، ونحوه قول الرجل لصاحبه: علم الله الصادق منّي ومنك وإن أحدنا لكاذب.

ومنه بيت حسّان:

أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكُفءٍ   فَشَرُّكُما لِخَيْرِكُما الفِدَاءُ

قال الناصر: وهذا تفسير مهذّب، وافتنان مستعذّب رددته على سمعي، فزاد رونقاً بالترديد. واستعاد الخاطر، كأنّي بطيء الفهم حين يفيد، ولا ينبغي أن ينكر بعد ذلك على الطريقة التي أكثر تعاطيها متأخرو الفقهاء في مجادلاتهم ومحاوراتهم، وذلك قولهم: أحد الأمرين لازم على الإبهام. فهذا المسلك من هذا الوادي غير بعيد، فتأمّله[٣].

---

١. انظر: التبيان (للطيبي)، ص ١٣٥.

٢. سبأ: ٢٤.

٣. الكشاف، ج ٣، ص ٥٨١. الهَوَينا: الرفق. قوله «ولكن التعريض والتورية أفضل» في الصحاح «ناضله»: راماه، يقال: ناضلت فلاناً فنضلته إذا غلبته. فالأنضل: الأشدّ رمياً، فلذا عدّي بإلى.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ لا تُسْأَلُونَ عَمّا أَجْرَمْنا وَلا نُسْأَلُ عَمّا تَعْمَلُونَ﴾[١].

قال الزمخشري: «هذا أدخل في الانصاف، وأبلغ فيه من الأوّل حيث أسند الإجرام إلى المخاطبين، والعمل إلى المخاطبين وإن اراد بالإجرام: الصغائر والزلّات التي لا يخلو منها مؤمن. وبالعمل: الكفر والمعاصي العظام»[٢].

فعبّر عن الهفوات بما يعبّر به عن العظائم؛ وعن العظائم بما يعبّر به عن الهفوات التزاماً للإنصاف، وزيادةً على ذلك أنّه ذكر الإجرام المنسوب إلى النفس بصيغه الماضي الذي يُعطي تحقيق المعنى، وعن العمل المنسوب إلى الخصم بما لا يُعطي ذلك.

٥. للاستعطاف منه، كقولك: «جئتُك لأسلّم عليك، ولأَنْظُر إلى وجهك الكريم».

وقال الشاعر:

أَرُوْحُ لِلسَّلِيم عَـلَيْكَ وَأَغْـتَدِي فَحَسْبُكَ بِالتَّسْلِيمِ مِنِّي تَـقَاضِيا

ومن أحسن التعريضان ما كتبه عمر بن مسعدة إلى المأمون في بعض أصحابه وهو «أمّا بعد، فقد استشفع بي فلان إلى أميرالمؤمنين ليتطوّل في إلحاقه بنظرائه من الخاصّة فأعلمته أنّ أميرالمؤمنين لم يجعلني في مراتب المستشفعين وفي ابتدائه بذلك تعدّي طاعته».

فَوَقَّعَ المأمونُ في ظهر كتابه «قَدْ عَرَفْتُ تَصْرِيحَكَ لَهُ، وَتَعْرِيْضَكَ لِنَفْسِكَ، وَقَدْ أَجَبْناك إِلَيْهِمَا».

٦. للملاطفة معه، كما يقول الخاطب: «إنَّك لَجمِيْلةٌ صَالِحة، وعَسَى الله أَنْ يُيَسِّرَ لي امْرأَةً صَالِحَةً» عملاً بقوله تعالى: ﴿وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّساءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلكِنْ لا تُواعِدُوهُنَّ سِرّاً إِلّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾[٣].

---

١. سبأ: ٢٥.

٢. الكشاف، ج ٣، ص٥٨٢. المراد بالأوّل: مضموم مافي الآية الأولى.

٣. البقرة: ٢٣٥. قوله: (ولكن لا تواعدوهن سراً)، عبر بالسر، عن الوطء؛ لأنه ممّا يُسرّ. ثُمّ، عن العقد؛ لأنّه سبب ←

نفي الجناح عمّن عرّض فدلّ بالمفهوم على النهي عن التصريح. وقوله تعالى: ﴿إلّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾، أي أَنْ تعرّضوا ولا تصرّحوا، والمراد بهذا التعريض إيعادها بما يريد، وبالتعريض السابق بنفس الخطبة والطلب، فلا تكرار.

٧. للتنبيه على أمر يستحيا من كشفه، فيكنّى عنه كما يكنّى عمّا يستسمج الافصاح به، والستر على المخاطبة، كما في قوله تعالى: ﴿إنَّ هٰذا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ أَكْفِلْنِيها وَعَزَّنِي فِي الخِطابِ﴾[١].

للستر على داود﴾ والاحتفاظ بحرمته وباستعمال هذه الكناية التعريضيّة نبّه الله داود على أنّه لم يكن ينبغي له أن يتعاطى ما يتعاطاه آحاد أُمّته؛ لعظم منزلته، وارتفاع مرتبته، وعلوّ شأنه. فهي أعظم تأثيراً في قلبه، وأدعى إلى التنبّه للخطأ.

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني: التلويح

هو لغةً أَنْ تشير إلى غيرك من بعد[٢].

واصطلاحاً هو كناية كثرت فيها الوسائط بين اللازم والملزوم من غير تعريض.

كقوله تعالى: ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾[٣].

الشدّ: التقوية. والعضد من اليد معروف، فهو كناية تلويحيّة عن تقويته؛ لأنّ اليد تشتدّ بشدّة العضد، والجملة تشتدّ بشدّة اليد.

← فيه. والأوّل كناية، فيكون الثاني من المجاز؛ لشهرة الأول. ولم يجعل من أول الأمر عبارة عن العقد؛ لأنه لا مناسبة بينهما في الظاهر.

(الشهاب، ج ٢، ص٣٢٣) (الكشاف، ج ١، ص٢٨٣).

١. ص: ٢٣.

٢. قال السيّد الرضي:

وملتبس بالركب بادرت خلفه ألوح بالأردان وهو يراني.

الديوان، ج ٢، ص٤٩٦.

٣. القصص: ٣٥. هذا إذا كان الوجه بمعناه المعروف. وإذا كان الوجه بمعنى الذات، كان الانتقال بمرتبة، فهو كناية إيمائيّة عن التوجّه والتقيّد بنظم أحوالهم، وتدبير أمورهم؛ وذلك لأنّ خلوّه لهم يدلّ على فراغه عن شغل يوسف﴾ فيشتغل بهم، وينظم أمورهم. والوجه على هذا بمعنى الذات.

وقوله تعالى على لسان إخوة يوسف: ﴿يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ﴾[١]. في الكلام كناية تلويحيّة عن خلوص المحبّة لهم؛ لأنّه يدلّ على إقباله عليهم؛ إذ الإقبال يكون بالوجه، والإقبال على الشيء لازم لخلوص المحبّة له. ففيه انتقال من اللازم إلى الملزوم بمرتبتين[٢].

قوله تعالى: ﴿وَٱصْنَعِ الفُلْكَ بِأَعْيُنِنا﴾[٣].

«بأعيننا» كناية عن شمول حفظه ولطفه وعنايته بها، وهي كناية تلويحيّة عن صفة من نوع التلويح؛ لوجود الوسائط؛ إذ ينتقل الذهن من النظر إليها إلى مراقبتها، ومن ذا إلى الاهتمام بها، ومنه إلى العناية بها.

وقوله تعالى: ﴿وَما جَعَلَ أَزْواجَكُمُ ٱللّائِى تُظاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهاتِكُمْ﴾[٤].

المظاهرة هي أن يقول الرجل لزوجته: أنتِ عليّ كظهر أُمي، وإنّما خصّوا «الظهر» لأنّه محلّ الركوب والمرأة تركب إذا غشيت. فهو كناية تلويحيّه انتقل فيها من الظهر إلى الركوب، ومنه إلى المغشيّ. والمعنى أنت محرّمة عليّ لا تركبين كما لا تركب الأمّ.

قول ابن هرمة:

لا أُمتع العُوذَ بالفِصالِ ولا أَبتاعُ إلّا قَريبةَ الأجلِ[٥]

في هذا البيت كنايتان عن صفتين من نوع التلويح:

الأولى: كناية عن نحر الفصال. والثانية: عن أنّه مضياف. ذلك أنّ الذهن ينتقل من عدم إمتاعها إلى أنّه لا يبقي لها فصالها لتأنس بها، ويحصل لها الفرح الطبيعي بالنظر إليها ومن ذا إلى نحرها، وكذا ينتقل من قرب أجلها إلى نحرها، ومن ذا إلى أنّه مضياف.

---

١. يوسف: ٩.
٢. حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، ج٥، ص١٥٨.
٣. هود: ٣٧.
٤. الأحزاب: ٤.
٥. دلائل الإعجاز، ص٢٤١؛ التبيان، ص٢٦٥؛ الشعر والشعراء، ج٢، ص٧٥٣؛ المصباح، ص٧٢.

وقال الشاعر:

وما يَكُ فيَّ مِنْ عَيْبٍ فإنّي جبانُ الكَلْبِ مَهْزولُ الفصِيْلِ[١]

«رجل جبان الكلب» كناية عن أنّه كريم. فالكلب الجبان ناجم عن دوام منعه عن الهرير ـ الذي يهرّ على القادمين ـ، ودوام المنع معناه دوام تأديبه وزجره، ودوام تأديبه ناجم عن كثرة القادمين إلى دار صاحبه... وكثرة القادمين ناجم عن كونه سيّداً كريماً...؛ إذ لا يزدحم الناس إلّا على المنهل العذب والنبع المعطاء. ورجل مهزول الفصيل كناية عن أنّه كريم أيضاً. فالفصيل مهزول؛ لأنّه انقطع سريعاً عن الرضاعة من ثدي أُمّه، وسبب الانقطاع قد يكون التضحية بالأمّ من أجل الضيوف، وقد يكون حاجة الضيوف إلى لبن الأمّ؛ وكلاهما يدلاّنِ على الكرم.

وقال حسّان بن ثابت:

يُغشَوْنَ حتّى ما تَهرُّ كلابُهُم لا يَسألُونَ عَنِ السوادِ المقْبلِ[٢]

ماتهرّ كلابهم كناية عن الكرم بأسلوب التلويح.

فإنّ عدم هرير كلابهم ناجم عن دوام تأديبه وزجره، وهذا ناجم على كثرة التردّد ومشاهدة الوجوه إثر وجوه وهم الضيوف، وهو ممّا يدلّ عن كون صاحب الدار إنساناً كريماً.

وقوله: «لا يسألون» إمّا تكميل، فيكون كناية عن شجاعتهم وشدّة جأشهم، أو تتميم، فيكون عبارة عن إرادة مزيد سخاوتهم.

قالت أمّ زَرع في حديث: «زَوْجي رَفِيْعُ العمَادِ، طَويلُ النّجادِ، عَظِيْمُ الرَّمادِ، قَرِيْبُ البَيْتِ مِنَ النّادِ».

فيه أربع كنايات بأسلوب التلويح:

١. طويل النجاد: المراد بهذه الكناية وصف زوجها بصفة طول القامة لكن ذلك لايُدرَك إلّا من خلال وسائط أو مدلولات عدّة تنتهي إلى لازم المعنى المقصود.

---

١. دلائل الإعجاز، ص٢٣٧. مهزول: ضعيف نحيل. الفصيل: ولد الناقة.

٢. ديوانه، ص٣٠٩؛ التبيان، ص٢٦٥.

فقولها: طويل النجاد (والنجاد حَمّالة السيف) يدلّ على طول السيف، وطول السيف يدلّ على طول القامة، وعلى القوّة اللازمة لحمله.

٢. رفيع العماد: المراد بهذه الكناية وصف زوجها ـ أيضاً ـ بعلو المكانة في قومه،فرفيع العماد يدلّ على أنّ بيته واسع وعال، وبالاتّساع والعلو يدلّ على صلاحه لدخول الضيوف على الخيول، ودخول الضيوف بهذه الصورة يدلّ على أنّهم من كبار القوم، ودخول كبار القوم عليه يلزم أَنْ يكون عالي المكانة في قومه.

٣. كثير الرماد: أرادت أنْ تصفه بالكرم، فقولها: «كثير الرماد»، يدلّ على كثرة احتراق الحطب، ثمّ كثرة الطبخ، ثمّ كثرة الضيوف، ثمّ الكرم وكثرة استعمال النار للهداية يدلّ على الرغبة في الضيوف، والرغبة في الضيوف تدلّ على الكرم.

هذا من جهة، ومن جهه أخرى فكثرة استعمال النار للطبخ تدلّ على كثرة الآكلين. وكثرة الآكلين تدلّ على كثرة الضيوف، وكثرة الضيوف تدلّ على اتّصافه بصفة الكرم.

٤. قريب البيت من الناد يدلّ على معرفة الناس بمكانه، ثمّ على كثرة تناوبهم إليه وقصدهم إيّاه لمهمّاتهم، ثمّ على سيادته وتفوّقه.

ونحو أولئك قوم يوقدون نارهم في الوادي، كناية عن بخلهم، فقد انتقل من الإيقاد في الوادي المنخفض إلى إخفاء النيران، ومن هذا إلى عدم رغبتهم في اهتداء ضيوفهم إليهم. ومن ذا إلى بخلهم.

❊ ❊ ❊

الفصل الثالث: الإيماء والإشارة

وهي كناية قليلة الوسائط، واضحة اللزوم بلا تعريض تدلّ على المعنى المراد دلالة مباشرة، كأنّها تومئ إليه وتشير، كقوله تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قالَ لِقَوْمِهِ يا قَوْمِ إِن كانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقامِي وَتَذْكِيرِي بِآياتِ اللّهِ فَعَلَى اللّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكاءَكُمْ ثُمَّ لا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلا تُنْظِرُونَ﴾[١].

---

١. يونس: ٧١.

المقام اسم مكان وهو كناية إيمائيّة عبارة عنه نفسه، كما يقال: المجلس السامي[١].

وقوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ مِنَ النِّساءِ وَالبَنِينَ وَالقَناطِيرِ ٱلمُقَنْطَرَةِ﴾[٢].

جعل المشتهيات عين الشهوات؛ مبالغةً قصداً إلى تخسيسها؛ لأنّ الشهوات خسيسة عند الحكماء والعقلاء، فالقصد التنفير عنها، والترغيب فيما عند الله[٣]. فهي كناية إيمائيّة.

وقوله تعالى: ﴿فَلا يَكُنْ فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ﴾[٤].

عدم كون الحرج في صدره من لوازم عدم كونه متعرّضاً للحرج حيث عبّر عن عدم كونه في حرج بعدم كون الحرج في صدره على طريق ذكر اللازم وإرادة الملزوم.

وقوله تعالى: ﴿وَحَمَلْناهُ عَلىٰ ذاتِ أَلْواحٍ وَدُسُرٍ * تَجْرِى بِأَعْيُنِنا جَزاءً لِمَنْ كانَ كُفِرَ﴾[٥]. كنّى الله تعالى بذات الألواح والدّسر عن السفينة؛ إذ ذاك وصف خاصّ بها، فهي كناية عن موصوف من نوع الإيماء[٦].

ومثله في الأمر قوله: ﴿وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾[٧]، أي أمر المشركين والمعنى على أنّه أمر المؤمنين بأنْ يغلظوا على المشركين.

قال البحتري:

أوَمَا رأيتَ المجدَ ألقى رحلَه ... في آل طلحَةَ ثُمَّ لَم يَتحوَّلِ[٨]

إلقاء الرحل يعني توقّف المسافر، وإلقاءه ما يستصحبه من أغراض في سفره

---

١. حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، ج ٥، ص٤٨.
٢. آل عمران: ١٤.
٣. الكشاف، ج ١، ص٣٤٢.
٤. الأعراف: ٢.
٥. القمر: ١٣ـ١٤ـ١٥.
٦. انظر: أمثلة الكنايات. الدسر: جمع دسار، وأصله حبل من ليف تشدّ به ألواح السفينة.
٧. التوبة: ١٢٣.
٨. ديوانه (دار صادر بيروت، ١٩٩٥م)، ج ٢، ص٣٦٨؛ التبيان، ص٢٦٨.

بهدف الإقامة في المكان، ولكنّ المجد هو الذي يريد الإقامة الدائمة في آل طلحة، فالغاية من ذلك أن ينسب الشاعر المجد إلى آل طلحة على طريق الكناية، فلم يعمد إلى إطالة المسافة بين اللازم والملزوم، بل جعل الوسائط بينهما قليله واضحة كلّ الوضوح، فالكناية من قبيل الإيماء والإشارة.

ومن لطيف ذلك قول بعضهم:

سَألتُ النَّدَى والجُـودَ مـالي أراكـما تَـبَدَّلْتُما ذُلّاً بـعزٍّ مُـؤبّدِ
وما بالُ رُكن المـجدِ أَمْسَـى مُـهَدَّما فـقالا، أُصِـبنَا بـابن يـحيى مـحمّد
فـقُلتُ: فـهلاّ مُـتُّما عـند مَـوْتِهِ وَقَدْ كـنتُما عَـبْدَيهِ فـي كـلّ مَشْـهَدِ
فـقالا: أَقـمنَا كـي نُـعزَّى بـفقده مَسـافَة يـومٍ ثـمّ نـتلوهُ فـي غَـدِ[1]

وقال أبو تمّام يصف إبلاً:

أَبَيْنَ فما يَـزُرْنَ سـوى كـريمٍ وحَسْبُكَ أنْ يَـزُرْنَ أبـاسعيدِ[2]

فلم ينسب الكرم إلى أبي سعيد. لكن هذه الصفة مفهومة النسب إليه بسهولة ويسر من خلال الربط بين وقف زيارة الإبل على الكرماء وزيارتهم له. فإذا كانت الإبل لا تزور إلّا كراماً، فكريم هو أبو سعيد؛ لأنّ الإبل قد زارته.

قال الحجّاج لأهل العراق: «إنَّ أَمِيْرَ المؤمنينَ نَثَر كنَانَتَهُ عُـوْداً عُـوْداً فَـوَجَدَنِي أَمَرّهَا عُوْداً، وأَصْلَبَها مَكْسَراً، فَرَمَاكم بِيَ، وَالله! لأَحزِمَنَّكُم حَزْمَ السَّلَمِةِ، وَلأَضْرِبَنَّكُمْ ضَرْبَ غَرَائِبِ الإِبْلِ».

في هذه العبارة كنايات ثلاثة:

١. في قوله: «نثر كنانته...» إلى قوله: «فرماكم بي»، كناية عن صفة هي البحث والتفتيش عن الأصلح حتّى عثر عليه. وهي من نوع التلويح؛ لأنّ الذهن ينتقل من نثر الكنانة إلى البحث والتفتيش عن أصلح سهامها، ومن ذا إلى العثور على ذلك الأصلح، ومن ذا إلى اختياره من بينها، ثمّ إرساله إليهم لتدبير شؤونهم.

٢. وفي قوله: «لأحزمنّكم حزم السلمة»، كناية عن صفة هي الضغط عليهم،

---

١. التبيان في علم البيان (لابن الزملكاني)، ص٤١.
٢. الدلائل، ص٢٤١؛ الطراز، ج١، ص٤٢٤.

والبطش بهم. وهي من نوع الإيماء.

٣. وفي قوله: «لأضربنّكم...» إلخ كناية عن صفة هي القسوة في معاملتهم، والتنكيل بهم، وهي من نوع الإيماء.

* * *

الفصل الرابع: الرمز

الرمز لغة أن تشير إلى قريب منك خفيةً بنحو شَفة أو حاجب.

قال الله تعالى في قصّة زكريا:

﴿أَلّا تُكَلِّمَ النّاسَ ثَلاثَةَ أَيّامٍ إِلّا رَمْزاً﴾[١].

وقال الشاعر:

رَمَزَتْ إليّ مَخافَةً من بَعْلِها ... من غير أن تُبدي هناك كلامها[٢]

واصطلاحاً وهي كناية قليلة الوسائط، خفية اللوازم، بلا تعريض، تدلّ على المعنى المراد دلالة مباشرة كأنّها تومئ إليه وتشير، كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيامِ ٱلرَّفَثُ إِلىٰ نِسائِكُمْ﴾[٣].

«الرفث» أصله قول الفحش وكنّى به هنا عن الجماع وما يتبعه. وإيثار الكناية عنه ـ هنا ـ بلفظ الرفث الدالّ على معنى القبح؛ استهجاناً لما وجد منهم قبل الإباحة، ولذا سمّاه اختياناً لأنفسهم ـ فيما بعد.

وقال الآخر:

ولَـمّا تَوافَقْنا غَداةَ وَداعِنا ... أَشَرْنَ إلينا بالجُفُونِ الفَواتِرِ

فَلَمْ أَرَ شيئاً كانَ أَخْصَرَ شاهِداً ... من اللَّحْظِ يُنبي عن دَخيل الضمائِرِ[٤]

والمطلوب في هذا النوع نفس الصفة وقد يكون المطلوب في هذه الكناية

---

١. آل عمران: ٤١.

٢. البيت في مفتاح العلوم، ص ١٧٥؛ ولم ينسبه لأحد من الشعراء.

٣. البقرة: ١٨٧.

٤. التبيان (للطيبي)، ص٢٦٢؛ التذكرة الفخرية، ص٣٣٩ بلا عزو؛ وهذان البيتان منسوبان الىٰ الناشيء الأكبر.

الرمزيّة مراعاة الموصوف[١].

كقول النبيّ ﷺ لعدِيّ: «إنّكَ لَعَرِيْضُ القَفا» كناية عن بلادته وبلاهته[٢].

وقول الإمام عليّ ﷺ: «قَريبُ الْقَعْر بَعِيدُ السَّبْر»[٣]. فقريب القعر كناية عن قصير القامة، وبعيد السبر كناية عن دهائه وفطنته.

ونحو: «هو مُكْتَنِزُ اللحم» كناية عن شجاعته.

ومتناسب الاعضاء كناية عن ذكائه.

وغليظ الكبد كناية عن القسوة.

وسمين رخو كناية عن كونه غبيّاً بليداً.

ووصي آدم كناية عن وكونه فضوليّاً.

إن هذه الكنايات أشير بها إلى المطلوب عن قرب مع الخفاء. ونعني بالقرب أن ينتقل إلى المطلوب مع لازم واحد، ونعني بالخفاء خفاء اللزوم. فدلالة «عرض القفا» على البلاهة ـ مثلاً ـ خفية؛ إذ تفهم عند من له اعتقاد في ملزوميّته للبله ـخاصة لا عند كلّ أحد ـ حيث يحتاج إلى تصفّح المعاني والدلالة بالقرائن الخفيّة. فيحتاج المتكلّم في إيجادها إلى تأمّل والسامع في فهمها إلى رويّة وفكر. وما هنا من هذا القبيل فلا يدركه كلّ واحد، وإنّما يدركه من أعمل فكرته ورويّته حتّى أطلع على الملزومية واعتقدها[٤]. فيتدرّج ذلك الخفاء، فيكون شديداً إلى درجة يحتاج إلى جهد كبير، ومنها ما يستغلق على الإفهام حتى ليعدّ لحناً أو لغزاً[٥].

---

١. التبيان، ص١٦٢.

٢. الأبله: همّه الدنيا أن يرتاح في نومه. وأن يتّخذ له من الوسائد ما عرض وأراح.

٣. المراد من القعر هو البطن، وقريب القعر من لم يكن من رأسه إلى بطنه، وكذا من قديمه إليه مسافة بعيدة فهو كناية عن قصر القامة.

والسبر: التجربة، أو استخراج كُنْهِ الأمر. ومن كان يستخرج كنه الأمر من بعد، فيلزم أن يكون داهية وفطناً الكلمة في الخطبة ٢٣٤ـ٣ من نهج البلاغة.

٤. انظر: شروح التلخيص، ج ٤، ص٢٥٤ـ٢٥٥.

٥. انظر: أساليب البيان، ص٢٢٩؛ علم البيان (الشيخ امين البكري)، ص١٧٢.

المبحث الخامس

علم الأساليب والدراسات البلاغيّة

علم الأساليب والدراسات البلاغيّة

كانت علوم البلاغة الثلاثة: البيان، والبديع، والمعاني في البداية مختلطة ثمّ أخذت كلّ من هذه الأساليب على مرّ العصور تتبلور وتنحو منحى التمييز والاستقلال حتّى صارت أساليب البديع علماً على يد ابن المعتزّ، والأساليب المتّصلة بكلّ من المعاني والبيان علماً واضح المعالم على يد كلّ من عبد القاهر الجرجاني، والزمخشري، والسكّاكي والقزويني.

أمّا في الدراسات الحديثة، فهناك محاولة للتجديد تقوم على أساس إضافة العنصر الإبداعي الرحب إلى عنصر الجمود والتنظير، فأحدثوا علماً جديداً سمّوه علم الأساليب، الذي يحتفظ بمعناه البلاغي القديم طريقه الأداء لنقل ما في النفس من معان في عبارات لغويّة فنّيّة ويبرز بمحتواه الأدبي الجديد الذي يكون الجمال من أبرز صفاته وأظهر ميزاته؛ جامعاً كثيراً من المباحث التي لا يمكن أن تضمّها المصطلحات الجديدة، كالفصاحة، أو دراسة الألفاظ، وعلم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع. وهي من أقدم الفنون التي عنى بها البلاغيّون، وأولوها أهمّيّة عظيمة.

والأسلوب بوصفه طريقة متميّزة في نسق التفكير والتعبير يقتضي التملُّؤ بالخبرة الوافية والذائقة النادرة، والطبعيّة العريقة التي تنعكس تفرّداً في الحضور، وتمايزاً في التصوّر وتطبع التفكير والتعبير بخصوصية بارزة وتتجسّد في الكتابة نمطاً نادراً المثال والشّبه.

وهو علم لغوي حديث يبحث في الوسائل اللغويّة التي تكسب الخطاب العادي أو الأدبي، خصائصه التعبيريّة والشعريّة فتميّزه عن غيره. فالحدث اللغوي يبرز أبعاداً ثلاثة: بعداً دلالياً، وبعداً تعبيرياً، وبعداً تأثيريّاً.

وتقتصر الأُسلوبية على تمحيص البعدين التعبيري والتأثيري وتتطابق مع التفكير البلاغي. فكلاهما موضوعه فنّ التركيب وفنّ الأدب. فالبلاغة كمصطلح فنّي أدبي حديث يشمل الأسلوب وعلمه إلّا أنّها إلى جانب ذلك تتضمّن الطاقة الأدبيّة، أو الملكة والمقدرة على التعبير عند الأديب، كما أنّها تقصدها وبذلك هي تتميّز عن مصطلح الأُسلوب، أو علم أسلوب.

فإذا قارنّا بين مصطلحي «البلاغة» و «علم الأسلوب» وجدنا أنّ مصطلح «البلاغة» يضعنا أمام ملكة التعبير الأدبي، ثمّ التعبير الأدبي يضعنا أمام أصول الأدب وجماله بينما مصطلح «علم الأُسلوب»، أو «علم الأساليب» لا يتعدّى إيحاؤه دراسة التعبير الأدبي وأساليبه.

فالدراسات الأسلوبيّة الحديثة تحتضن البلاغة، وتثري بها وتقطف من يانع جناها في حسن اختيار اللفظ الفصيح للمعنى البليغ، وفي حسن التركيب والتنسيق والتصوير الدقيق، وفي تألّق الديباجة وسطوعها ومراعاة أصوله التقنية ومقتضياته الإبداعيّة في إطار المعطيات والقواعد العامّة المشتركة ما يوسّع آفاقها ويمدّها بمعين لا ينضب، وهذا ما نجده أشدّ ارتباطاً بكلّ أقسام البلاغة من معاني وبيان وبديع. فالمنهجيّة العلميّة التي سمحت بازدهار الأسلوبيّة كعلم للأسلوب لا تتنافى مع اصطناع الذوق، وحدوسه النقديّة والبلاغيّة، وقد دلّلت التجربة الفعليّة لتطوّر البحث الأسلوبي على أنّ الاسلوبيّة لا تتعارض مع النقد الأدبي والبلاغة على العكس؛ فإنّ بهما قوامهما تتّسع لتحليلاتهما على مختلف المستويات التي لها كما تتّسع للتنظير الأدبي وجماليّته ممّا يمكن أن تفيد في تطوّر النقد والبلاغة نفسيهما، في اتّجاه الحقّ والأصالة.

أنواع الأساليب ثلاثة:

١. **الأسلوب العلمي**: ويتميّز هذا الأسلوب بالوضوح ودقّة التعبير العلمي وهما أساس إنجاحه، ومقياس جودته. ولابدّ أن يبدو فيه أثر القوّة والجمال وقوّته في

سطوع بيانه ورصانة حجُجه، وجماله في سهولة عبارته وجلائها حتّى تكون ثوباً شفّافاً للمعنى المقصود، وسلامة الذوق في اختيار كلماته، وحسن تقريره في الإفهام من أقرب وجوه الكلام. وقد تستخدم فيه المصطلحات العلميّة التي لا يعرفها إلّا المختصّون، أو الاعتماد أحياناً على الإحصاءات، والأرقام الدقيقة؛ والهدف تقرير طائفة من الحقائق العلميّة بقصد التعليم، والتفهيم، أو الإقناع. وكذلك يحسن فيه

أوّلاً: أنْ يلتزم الحياد، أي تقرير الحقائق كما هى والخلو من النزعات العاطفيّة والتأثّر بها وقد تصل بهذا الأسلوب أنْ لا تظهر فيه شخصيّة الكاتب، أو عواطفه وميوله ويسمّى هذا الأسلوب الأسلوب العلمي البحت، أو العلمي المحايد.

ثانياً: أنْ تكون الألفاظ فيه على قدر المعاني، ويخلو من التكرار والإيجاز والتطويل، كما يحسن التنحّي عن المجاز والمحسّنات البديعيّة إلّا ما يجيء من ذلك عفواً من غير أن يمسّ أصلاً من أصوله، أو ميزة من مميزاته، ويحسن أيضاً الاحتراز عن كلّ ما يوجب الإبهام والغموض كالاشتراك اللغوي.

أمّا التشبيه الذي يقصد به تقريب الحقائق إلى الأفهام وتوضيحها بذكر مماثلها فهو في هذا الأسلوب حسن ومقبول.

ثالثاً: يمتاز هذا اللون بالدقّة والتحديد والابتعاد عن الخيال والمبالغة.

رابعاً: ترتيب الأفكار فيه ترتيباً منطقيّاً سليماً.

٢. **الأسلوب الأدبي**: وهو ما يعالج فيه الكاتب قضيّة هزّت مشاعره، وأثارت عواطفه فتأثّر بها واستجاب لها بكلّ كيانه. فالعمل الأدبي هو التعبير الموحي عن تجربة شعوريّة. وهذه القضيّة هاهنا ليست موضوعيّة، بل تعدّ مسألة ذاتيّة تلوّنت بنفسيّة الكاتب، واصطبغت بصنعته. فهو يعبّر بهذا الأسلوب عن مكنون نفسهِ، ويفصح عن حقيقة حسّيّة. ويشارك هذا الأسلوب العلمي في أنّه ذو فكرة معيّنة يسعى الكاتب إلى التعبير عنها وتصويرها ولكنّه يختلف عنه اختلافاً واضحاً.

فالأسلوب العلمي ـ كما سبق ـ خال من الاستجابات العاطفية، أمّا الأسلوب

الأدبي، فالاستجابات العاطفيّة مظهر من مظاهر حيويّته وقوّته وجماله.

فهو يعبّر عن تجربة نفسيّة لا تخضع عادة لسلطان المنطق ولكنّها تسترسل مع الدوافع النفسيّة من حبّ وبغض ملوّنة بمشاعره؛ مستعيناً على التعبير عن عواطفه، بالإيقاع المتناغم، والموسيقى الخفيّة.

ويعني هذا الأسلوب بالتعميم والتفخيم، ويقف عند مواطن الجمال والتأثير، والجزالة والقوّة؛ وذلك لأنّ الغاية منه إثارة الانفعال في نفوس المخاطبين أو القرّاء، والسامعين والاستيلاء على قلوبهم حتّى يشايعوه فيما أحسّه وتأثّر به.

فيمتاز الأسلوب الأدبي إذن بالجمال، والروعة، والتأثير. وهذه الصفات ترجع في الغالب إلى خيال رائع، وتصوير دقيق، وتَلَمُّس لوجوه الشبه البعيدة بين الأشياء وإلباس المعنوي ثوب المحسوس، وإظهار المحسوس في صورة المعنوي، وكذلك ترجع إلى المحسنات البديعيّة من جناس، وطباق، وسجع، وموازنة، وحسن التعليل، وغيرها.

ثمّ إنّ الأسلوب الأدبي يتنوّع إلى أنواع شعراً، ونثراً، ثمّ حماسة، ونسيباً، ومدحاً، ورثاء، واعتذاراً وغيرها في الشعر أو مقالة، وقصّة، وخطابة، ورسالة وغيرها في النثر، ويرجع سبب ذلك إلى اختلاف الموضوع، وأنّ الإنسان لا يبقى دائما في حالة وجدانيّة واحدة إزاء جوانب الحياة، بل تَنْتابُه حالاتٌ متعدّدة من الحزن، والفرح، والحبّ، والبغض، والغضب، فيتلوّن الأسلوب بتلك الألوان، ويتأثّر بها، فما أرَقّ أسلوب الإنسان حينما كان رقيقاً، وأعنفه حينما كان عنيفاً، فإنّ كلّ إناءٍ يترشّح عمّا فيه، ولهذا نرى أنّ الغضب ينتج عنه الهجاء. والحزن ينتج عنه الرثاء. والحبّ ينتج عنه النسيب. والأنفة ينتج عنها الفخر. والطرب ينتج عنه الخمريات، واللهو ووصف مجالس الطرب والغناء[1].

---

١. استفدنا في هذا القسم من المصادر المتوفرة لدينا منها، علم أساليب البيان، لغازي يموت. ومسائل بلاغية، للدكتور فاضلي. والبلاغة الواضحة، وما اعتمده الدكتور فاضلي على كتب الأسلوب لأحمد الشائب. ودفاع عن البلاغة، لاحمد حسن الزيات. ودفاع عن الأدب، لجورج ديها حيل.

فلو تطلعنا إلى ديوان المتنبّي وجدناه من خلاله بطلاً ملحمياً يعيش عالمه وكلّه صراع وكفاح: يقول:

أَهُمُّ بشيء واللّيالي كأنّها تُطارِدُني عن كونِه وأُطارِدُ

ونراه يقول:

أريُد من زَمني ذا أن يُبلِّغَني ما ليس يبلغُه مِن نفسهِ الزَّمنُ

فهو يزيّن للناس عالماً لا رحمة فيه ولا معروفاً، ألا تراه كيف يبرّ القتول الجماعية، ويخصّص بها هالة المجد، فيقول:

ومن عرف الأيّام معرفتي بها وبالناس روّى رمحه غير راحم
فليس بمرحوم إذا ظفروا به ولا في الردى الجاري عليهم بآثم

ونجد أبا القاسم الشابي في أبيات من قصيدة عنوانها «الغاب» يعيش في فردوس مفعم بالأحلام والأنغام تملؤه نشوة تفيض بالإلهام. فيقول:

بيت بنته لنا الحياة من الشذا والظلّ والأضواء والأنغام
في الغاب سحر رائع متجدِّد باق على الأيّام والأعوام
وشذا كأجنحة الملائك غامضٌ ساهٍ يرفرف في سكون سام
في الغاب كم من فكرة مجهولة سكرى ومن شعر ومن أوهام
غنّت كأسراب الطيور ورفرفت حولي وذابت كالدخان أمامي
ولكم أصخت إلى أناشيد الأسى وتنهد الآلام والأسقام
وإلى الرياح النائحات كأنّها في الغاب تبكي ميّت الأيّام
ودخلته وحدي وحولي موكب هزج من الأحلام والأوهام
فإذا أنا في نشوة شعريّة فيّاضة بالوحي والإلهام
وسنىً كيقظةِ آدم لمّا سرى في جسمه روح الحياة النامي

ولننتقل من هذا العالم المهيب الوديع إلى عالم الجهل والانهزام، الذي ضاقت به الاستجوابات الحائرة حتّى حاول الهروب والتواري، كعالم الخيام في رباعياته حيث يقول:

سمعت صوتاً هاتفاً في السحر ... نادى من الحان «غفاة البشر»
هبّوا املأوا كأس الطلى قبل أن ... تفعم كأس الموت كفُّ القدر

سأنتحي الموت حثيث الورود ... وينمحي اسمي من سجل الوجود
هات اسقنيها يامنى خاطري ... فغاية الأيّام طول الهجود

والآن فإلى عالم ثالث هو عالم مظلم، ولكن ظلامه طارئ لابد أن يبدِّده الفجر فهو خانق يحبس حتّى الزفرات فيتمنّى أهله النجاة منه إلى عالم أفضل هو لا شكّ آن قريب غير أنّه يخشى أن يتأخّر بضع ساعات، أو لحظات أنّه عالم رثاء المؤمن:

نفسي على زفراتها محبوسة ... ياليتها خرجت مع الزفرات
لا خير بعدك في الحياة وإنّما ... أبكي مخافة أن تطول حياتي[1]

وهذا عالم ثالث ولكنّه عالم واثق شجاع، فإنّه إن فقد رصيده وملجأه في الحياة لم يفقد مرفأه في العالم الآخر، الذي يخشى أن يتأخّر عنه بعد ما سار إليه أعزاؤه.

وجملة القول أنّ الأسلوب الأدبي يجب أن يكون جميلاً رائعاً بديع الخيال ثمّ واضحاً وإذا أردت أن تعرف كيف تظهر القوّة في هذا الأسلوب، فاقرأ قول المتنبّي في الرثاء:

ما كُنْتُ آمُلُ قَبْلَ نَعْشك أن أرى ... رضْوَى على أيدِي الرجالِ يَسيرُ

ثمّ اقرأ قول ابن المعتزّ:

قد ذهب الناسُ ومات الكمال ... وصاح صَرْفُ الدّهْر أين الرجالُ
هذا أَبُو العَبّاس في نعْشِهِ ... قُومُوا انْظُرُوا كيف تسير الجبال؟

تجد أنّ الأسلوب الأوّل هادئ مطمئن، وأنّ الثاني شديد المرّة، عظيم القوّة. وربّما نهاية قوّته في قوله: «وصاح صرف الدهر أين الرجال»، ثمّ قوله: «قوموا انظروا كيف تسير الجبال؟»».

فاللفظ عندئذ لا يستخدم للعبير عن المعنى، بل يقصد لذاته؛ إذ هو في نفسه

---

١. البيتان، للامام عليّ عليه السلام في رثاء فاطمة الزهراء عليها السلام.

خلق فنّي، فمن اليسير مثلاً أن نقول: «إنّ وقت الظهيرة قد حان»، فنؤدّي المعنى الذي نريد أن ننقله إلى السامع ولكن الأعشى يقول: «إذا انتعل المطيّ ظلالها» للتعبير عن نفس المعنى. فنحسّ لساعتنا أنّ عبارته فنّيّة قصد منها إلى خلق صورة رائعة، لا إلى أداء فكرة، وكذلك نستطيع أن نقول: «وسارت الإبل في الصحراء عائدة من الحجّ»، كما يقول ابن قتيبة، وكما هو مؤدى قول الشاعر: «وسالت بأعناق المطيّ الأبطح»[١] ولكن عبارة الشاعر عبارة فنّيّة قصد منها إلى نشر ذلك المنظر الجميل أمام أبصارنا منظر الإبل قافلة من مكّة متراصة متتابعة في مفاوز الصحراء، وكأنّ أعناقها أمواج سيل يتدفّق، وكذلك نستطيع أن نقول: «إنّ العرب أنهكوا الفرس».

وأمّا الأعشى، فيقول: «إنّهم تركوهم وقد حسّوا من أنفاسهم جرعاً». ولقد تصف الصحراء بأنّها جرداء تملّ عابريها. أمّا الشاعر، فيقول: «وغبراء يقتات الأحاديث ركبها» وفي هذه الأمثله الأربعة أربعة أفعال: «انتعل»، و «سال»، و«حسا»، و «اقتات» هي أمارة الفنّ في العبارة[٢].

٣. **الأسلوب العلمي الأدبي**، وهو أسلوب يربط بين الأسلوب العلمي والأسلوب الأدبي يعرض الحقائق العلميّة في ثوب أدبي بتعبير قوّي جميل، ففي هذا الأسلوب سمات من الأسلوب العلمي، وخصائص من الأسلوب الأدبي، وأبرز خصائصه:

١. المحافظة على دقّة المعنى العلمي ووضوحه وترتيب أفكاره.

٢. تخفيف صرامة المنهج العلمي بالتجاوز عن كثير من المصطلحات العلميّة التي لا تستعمل إلّا في نطاق علمي محدود، واستخدام الألفاظ والعبارات المألوفة والابتعاد عن التكلّف، والاهتمام بالتزويق اللفظي.

٣. العناية بالصياغة الأدبيّة الجميلة، واختيار الألفاظ التي تعيّن على التعبير

---

١. انظر: العمل الأدبي (حسن الشيرازي)، ص١٤ـ١٥.

٢. انظر: النقد المنهجي عند العرب (د. محمّد مندور)، ص٣٣ـ٣٤.

الواضح، وانتقاء الجمل البسيطة غير المعقدّة، والمصطلحات العلميّة التي تقرّها المجامع العلميّة واللغويّة.

٤. ظهور ملامح من شخصيّة الكاتب وآثار من عواطفه وميوله في بعض الأحيان.

٥. يستخدم هذا الأسلوب في غرضين:

الأوّل: البحوث والعلوم الإنسانيّة التي تعالج شؤون الإنسان، وحياته الفرديّة والاجتماعيّة، كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والتأريخ، والجغرافيا البشريّة، وما إلى ذلك.

الثاني: العلوم التجريبيّة إذا أريد تيسيرها، وتخفيف صرامتها العلميّة؛ لتقريبها إلى أفهام الناشئين، أو غير المختصّين.

وقد رزق قسم من الكتّاب موهبة فذّة في قدرتهم على التعبير عن الحقائق العلميّة بأسلوب أدبي شائق.

٤. **الأسلوب الخطابي**، فنّ من فنون النثر قوامه الكلمة الفصيحة والعبارة البليغة يتوسّلها الخطيب لإقناع سامعيه بصواب فكرة، أو لنشر عقيدة، أو لنقل مشاعر وأحاسيس تراود نفسه وتساور وجدانه؛ مستعيناً على إبلاغ غرضه بما يضاعف طاقة النطق السفهيّ من نبرٍ مستساغ، وإشارة موحية، ووقفة مهيبة، وصوت إيقاعي مؤثّر، وبما يستحوذ على قلب جمهوره سديد، وبرهان أكيد وحجج لا يقف بوجهها ريب ولا شكوك.

ومن أظهر مميّزات هذا الأسلوب:

١. الاعتماد في تأكيد أفكاره على التكرار، واستخدام العبارات التقريريّة القاطعة.

٢. الاستعانة بالألفاظ الموحية المثيرة، واختيار الكلمات الجزلة، واستعمال المرادفات واسخدام الازدواج الذي يحقّق إلى جانب توكيد الفكرة رنيناً صوتيّاً مؤثّراً.

٣. تنوع أسلوب التعبير من الأخبار والتقرير إلى الإنشاء والاستفهام والتعجّب والاستنكار. ويجب أن تكون مواطن الوقف فيه قويّة شافية للنفس؛ مراعاةً للتطوّرات التي تمرّ بها مشاعر السامعين؛ وإبعاداً للملل؛ وبعثاً للحيويّة والنشاط بضرب الأمثال. أو بحديث طريف، أو باستطراد لطيف.

٤. ملأمة الأسلوب لمستوى السامعين فهو يعلو، ويقوى كلّما علت ثقافتهم وقويت أذهانهم على الفهم، والإدراك ويلين، ويسهل، إذا اقتضت حالهم ذلك ويراعي الخطيب كذلك مبلغ علم السامعين بالموضوع.

٥. الإلحاح على النقطة الرئيسة في الموضوع حتّى تستقرّ في أذهان السامعين، وتبلغ غايتها من التأثير في نفوسهم ثمّ يعمد إلى توضيح الفكرة في المقابلة بينها وبين فكرة أخرى، والانحدار أحياناً إلى التجزي حتى لا يدع وجهاً من وجوه القول دون أن يتصدّى له.

٦. استخدام الجمل القصيرة التي تُبعد عن السامعين الملل، وتسعفهم بالمعنى، ولا تشتّت فكرهم، وتضيع انتباههم في محاولة الربط بين أوّل الجملة الطويلة وآخرها.

٧ـ ممّا يزيد في تأثير هذا الأسلوب منزلة الخطيب في نفوس سامعيه، وقوّة عارضته، وسطوع حجّته، ونبرات صوته، وحسن إلقائه، ومحكم إشارته، وكونه شديد الملاحظة، حاضر البديهة.

والواقع فإنّ الخطيب الذي لا تصدر خطبته عن التفكير العميق، والتوغّل الفكري قد يشتدّ تأثير خطبته في السامعين، ولكن ذلك التأثير يزول سريعاً بعد أن يجتاز سطح النفس. والخطيب الذي يترسّخ تأثيره في الشعب ويفعل في تطويره وتحوّله من موقف إلى آخر إنّما هو قبل كلّ شيء مفكّر جاد يتبصّر بالأمور، ويتعمّق بأسرار الكون حتّى يكتشف الحقيقة ويعلنها للسامعين في إطار عاطفي خيالي يجتذبهم، ويؤثر فيهم غاية التأثير.

كما أنّ الإلمام بثقافة عصريّة يخصب خطبته ويغنيها.

بالإضافة إلى معرفته بالأحداث المستجدّة، ومواكبة التطوّرات العلميّة والسياسية والاجتماعيّة والثقافيّة؛ ومعرفته بالقوانين المتعارفة والشرعيّة فضلاً عن قوّة آرائه، وبراز رجاحة عقله.

❊ ❊ ❊

الفهارس

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس أقوال الإمام علي عليه السلام

فهرس الأشعار

المصادر والمراجع

١. ***الإبتداء بالنكرة في القرآن الكريم***. الراجحي شرف الدين علي، (الإسكندرية: ١٩٩١م)

٢. ***ابيات النحو في تفسير البحر المحيط***. المنصور، شعاع ابراهيم، (مكة: ١٩٩٤م)

٣. ***الاتقان في علوم القرآن***. السيوطي (ت ٩١١هـ): عبد الرحمن بن ابي بكر. تحقيق محمد ابوالفضل (القاهره ١٣٥٤هـ) وطبعه الشيخ عثمان عبد الرزاق (مصر ١٣٠٦هـ).

٤. ***الإتقان في علوم القرآن***. السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن (ت ٩١١هـ) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، (القاهرة: ١٩٧٥).

٥. ***أثر البلاغة في تفسير الكشاف***. د. عمر ملا حويش، (بغداد ١٩٧٠م).

٦. ***أثر القرآن في اللغة العربية***. الباقوري، احمد حسن، (القاهرة: بلا.ت)

٧. ***أثر القرآن في اللغة العربية***. حجازي، محمد عبد الواحد، (مصر: ١٩٧١م)

٨. ***أثر القرآن في تطور النقد الأدبي إلى القرن الرابع الهجري***. د. محمّد زغلول سلام. (دار المعارف بمصر ط ٢ د. ت.)

٩. ***أثر القرآن في تطوير البلاغة العربية حتي نهاية القرن الخامس الهجري***. الخولي، كامل (القاهرة: ١٩٦٢م).

١٠. ***أثر النحاة في البحث البلاغي***. عبد القاهر حسين (القاهرة: ١٩٧٥م).

١١. ***الإجماع في التفسير***. الخضيري، محمد بن عبد العزيز، (الرياض: ١٩٩٩م)

١٢. ***أحكام القرآن***. الجصاص، أحمد بن علي الرازي، (بيروت: ١٩٨٦م)

١٣. ***اخبار أبي تمام***. ابو بكر محمد الصولي. تحقيق خليل عسكر ومحمد عزام. (القاهرة.لا.ت)

١٤. ***اختلاف المفسرين أسبابه وآثاره***. سعود بن عبد الله، (الرياض: ١٩٩٧م)

١٥. ***ادب الكاتب***. ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ): ابو محمد عبد الله بن مسلم. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م).

١٦. *آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغيين العرب*. أحمد أحمد فشل (الإسكندرية: ١٩٧٩م).

١٧. *إرشاد الأذهان الى تفسير القرآن*. السبزواري النجفي، محمد، (بيروت: ١٩٨٩م)

١٨. *ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم*. ابو السعود: محمد بن محمد العمادي (ت ٩٥١هـ). دار احياء التراث العربي (بيروت.لا.ت).

١٩. *الأزهرية في علم الحروف*. علي بن محمد الهروي، (مجمع اللغة العربية، دمشق ١٩٨١م)

٢٠. *اساس البلاغة*. الزمخشري (ت ٣٨هـ) محمد بن عمر. تحقيق عبد الرحيم محمود. دار المعرفة (بيروت ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).

٢١. *اساليب الاستفهام في القرآن*. فوده: عبد العلي السيد. (نشر الرسائل الجامعية مصر).

٢٢. *الأساليب الإنشائية واسرارها البلاغية في القرآن الكريم*. دراز، صباح عبيد، (مصر: ١٩٨٦م)

٢٣. *أساليب التشويق والتعزيز في القرآن الكريم*. الحسين محمود جلو، (بيروت: ١٩٩٤م)

٢٤. *أساليب السخرية في القرآن الكريم*. حفني: عبد الحليم، (القاهرة: ١٩٧٨م)

٢٥. *اساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين*. الاوسي: قيس اسماعيل.

٢٦. *أساليب القسم في اللغة العربية*. كاظم فتحي الراوي، (بغداد: ١٩٧٧م)

٢٧. *أساليب النفي في القرآن الكريم*. البقري، احمد ماهر، (دار المعارف: ١٩٨٠م)

٢٨. *اساليب النفي في القرآن*. البقري: احمد ماهر محمود. (مطبعة دار نشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٧١م).

٢٩. *أساليب بلاغية*. د. أحمد مطلوب. (ط الكويت ١٩٨٠م).

٣٠. *أسباب الإختلاف المفسرين*. الشايع، محمد بن عبد الرحمن، (الرياض: ١٩٩٥م)

٣١. *اسباب النزول*. الواحدي: ابوالحسن علي بن احمد. (القاهرة ١٣٧٩هـ).

٣٢. *أسرار البلاغة*. البهائي: محمد بن الحسين، (القاهرة: ١٩٥٧م)

٣٣. *أسرار البلاغة*. الجرجاني: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (ت ٤٧١هـ)، (استانبول: ١٩٥٤م)

٣٤. *أسرار البلاغة فى علم البيان*. الجرجاني، عبد القاهر (ت ٤٧١ هـ/ ١٠٧٨م)، (بيروت: ١٩٨٣م).

٣٥. *أسرار التقديم والتأخير في لغة القرآن*. محمود السيد شيخون، (القاهرة: ١٩٨٣م)

٣٦. *أسرار التكرار في القرآن الكريم*. للكرماني. تحقيق عبد القادر عطا. (دار الاعتصام السعودية).

٣٧. *أسرار ترتيب القرآن*. السيوطي، جلال الدين، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: ١٩٧٨م).

٣٨. *الاسس الجمالية في النقد العربي*. عزالدين اسماعيل. (دار الفكر العربي ١٩٥٥م).

٣٩. *أسس النقد الأدبي عند العرب*. أحمد أحمد بدوي (القاهرة: ١٩٧٩م).

٤٠. *أُسلوب الإلتفات في البلاغة القرآنية*. حسن طبل،
٤١. *أُسلوب التعقيب في القرآن الكريم*. الكواز: محمد كريم، (ليبيا: ١٤٢٥هـ)
٤٢. *أسلوب السخرية في القرآن الكريم*. حفني: عبد الحليم (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٨م).
٤٣. *أسلوب المحاورة في القرآن الكريم*. حفني: عبد الحليم، (القاهرة: ١٩٩٥م)
٤٤. *الأسلوب: دراسة بلاغية تحليلية لأصول الاساليب الأدبية*. أحمد الشايب. (مكتبة النهضة المصرية: القاهرة ١٩٧٦م).
٤٥. *أسماء الله الحسنى*. ابن قيم الجوزية، (بيروت: ١٩٩٧م)
٤٦. *أسماء الله الحسنى آثارها وأسرارها*. محمد بكر اسماعيل، (القاهرة: ٢٠٠٠م)
٤٧. *الأسماء والصفات*. البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين، (بيروت: ١٤٠٥هـ)
٤٨. *الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة*. الجرجاني، محمد بن علي (ت ٧٢٩هـ). (بيروت ٢٠٠٢م).
٤٩. *الإشارة الى الايجاز في بعض أنواع المجاز*. عزالدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) (طبعة القسطنطنية: ١٣١٣هـ).
٥٠. *الأشباء والنظائر في النحو*. السيوطي، جلال الدين (بيروت: ١٩٨٤م).
٥١. *الأشباه والنظائر*. للخالديين، (القاهرة: ١٩٥٨م)
٥٢. *الأشباه والنظائر في القرآن الكريم*. مقاتل بن سليمان، (القاهرة: ٢٠٠١م)
٥٣. *الإشتراك اللفظي في القرآن الكريم*. مسعود بوبو، (بيروت: ١٩٩٤م)
٥٤. *الإشتقاق، ابن دريد*. (القاهرة: ١٦٧٨هـ)
٥٥. *اشتقاق الأسماء*. الاصمعي، (القاهرة: ١٤٠٠هـ)
٥٦. *أشعار الشعراء الستة الجاهليين*. (اختيار) الأعلم الشنتمري (بيروت: ١٩٨١م).
٥٧. *اصلاح المنطق*. ابن السكيت، يعقوب، (دار المعارف: ١٣٧٥هـ)
٥٨. *إصلاح الوجوه والنظائر*. الفقيه الدامغاني، (بيروت: ١٩٧٠م)
٥٩. *اصول التفسير وقواعده*. العك: خالد بن عبد الرحمن، (بيروت: ١٩٩٤م)
٦٠. *اصول الكافي*. الكليني: ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق (دار صعب، دار التعارف، بيروت ١٤٠١هـ) ط ع.
٦١. *الأضداد في اللغة*. ابن دهان البغدادي، (بغداد: ١٣٨٣هـ)
٦٢. *الأضداد في كلام العرب*. أبو الطيب عبد الواحد علي اللغوي الحلبي، تحقيق عزة حسن (المجمع

العلمي، دمشق).
٦٣. *اضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن*. الشنقيطي: محمد الأمين المختار، (بيروت: ١٩٩٤م)
٦٤. *الأطول (الشرح الأطول على تلخيص القزويني)*. عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عربشاه الاسفراييني. (تركيا: ١٢٨٤هـ).
٦٥. *الإعجاز البلاغي*. محمد محمد أبو موسى (القاهرة: ١٩٨٥م).
٦٦. *الإعجاز البياني في صيغ الألفاظ*. الخضري: محمد الأمين، (القاهرة: ١٩٩٣م)
٦٧. *الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الازرق*. بنت الشاطيء، عائشة عبد الرحمن. (دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٧١م).
٦٨. *إعجاز القرآن البياني*. شرف، حفني محمد (مطابع الأهرام التجارية: ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م).
٦٩. *إعجاز القرآن والبلاغة النبوية*. الرافعي: مصطفى صادق، تحقيق محمد سعيد العريان (القاهرة: ١٩٤٠م).
٧٠. *إعجاز القرآن*. الباقلاني: أبوبكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ). تحقيق أحمد صقر (القاهرة: ١٩٧٧م).
٧١. *الإعجاز في نظم القرآن*. محمود السيد شيخون، (القاهرة: بلا.ت)
٧٢. *الإعجاز والإيجاز*. الثعالبي، ابومنصور عبد الملك بن محمد (ت ٤٣٠هـ) (القاهرة ١٨٩٧م).
٧٣. *اعراب القرآن*. الزجاج: ابراهيم بن سهل، (بيروت: ١٩٨٢م)
٧٤. *اعراب القرآن*. الكرباسي: محمد جعفر الشيخ ابراهيم، (بيروت: ٢٠٠١م)
٧٥. *اعراب القرآن*. النحاس: أحمد بن محمد بن اسماعيل، (بيروت: ١٩٩٨م)
٧٦. *اعراب القرآن*. قوام السنة، اسماعيل بن محمد بن الفضل، (بيروت: ١٩٩٨م)
٧٧. *اعراب القرآن الكريم*. محمود سليمان ياقوت، (الإسكندرية: ١٩٩٥م)
٧٨. *اعراب القرآن وبيانه*. الدرويش محمد، (بيروت: بلا.ت)
٧٩. *الإعراب المحيط في تفسير البحر المحيط*. ابن حيان الأندلسي، (بيروت: ٢٠٠١م)
٨٠. *اعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم*. ابن خالويه، ابو عبد الله الحسين، (بيروت: ١٩٨٨م)
٨١. *الأغاني*. الأصفهاني: أبو الفرج علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م) (القاهرة: ١٩٢٣).
٨٢. *أقصى الأماني في علم البيان والبديع والمعاني*. الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد (مخطوط دار الكتب المصرية رقم: ٦٠٤).
٨٣. *الأقصى القريب في علم البيان*. التنوخي :أبو عبد الله محمد بن محمد. (القاهرة: ١٣٢٧هـ).

٨٤. *آلاء الرحمن في تفسير القرآن*. محمّد جواد البلاغي. (مطبعة صيدا ١٩٣٣م).

٨٥. *الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى*. الرماني، (دار الوفاء: بلا.ت)

٨٦. *الأم*. الشافعي: الإمام أبو عبد الله محمد ابن إدريس (ت ٢٤٠هـ) تصحيح محمد النجار (مكتبة كليات الأزهرية).

٨٧. *الأمالي الشجرية*. ابن الشجري، أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة العلوي (بيروت: بلا.ت).

٨٨. *امالي المرتضى (غُرَر الفوائد ودُرَر القلائد)*. المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي (ت ٤٣٦هـ)، (بيروت: ١٩٦٧م).

٨٩. *الأمالي في المشكلات القرآنية والحِكَم والأحاديث النبوية*. الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن ابن إسحاق (ت ٣٣٩هـ). شرحه أحمد بن الأمين الشنقيطي. القاهرة مطبعة السعادة (١٣٢٤هـ-١٩٠٦م).

٩٠. *الأمالي مع السمط والذيل*. القالي: ابو علي (طبع لجنة التاليف بالقاهرة).

٩١. *الأمالي*. ابن المبارك اليزيدي، أبو عبد الله محمد (القاهرة: بلا. ت).

٩٢. *الأمالي*. القالي، أبو علي اسماعيل بن القاسم (بيروت: بلا. ت).

٩٣. *الأمالي*. الشجري، يحيى بن الحسين (بيروت: بلا. ت).

٩٤. *الامتاع والمؤانسة ـ ابو حيان التوحيدي*. تحقيق احمد امين واحمد الزين. (القاهرة.لا.ت).

٩٥. *أمثال القرآن*. ابن قيم الجوزية، (بغداد: ١٩٨٧م)

٩٦. *الأمثال القرآنية*. الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، (بيروت: ١٩٨٠م)

٩٧. *الأمثال الكامنة في القرآن*. الحسين بن الفضل، (الرياض: ١٩٩٢م)

٩٨. *الأمثال النبوية*. العزوي: محمد (بيروت ١٤٠١هـ).

٩٩. *الأمثال في القرآن*. محمد بن الشريف، (بيروت: ١٩٨١م)

١٠٠. *الأمثال في القرآن الكريم*. ابن قيم الجوزية: (ت ٧٥١هـ) تحقيق سعيد محمد نمر الخطيب (دار المعرفة بيروت ١٩٨١م).

١٠١. *الأمثال والحكم المستخرجة من نهج البلاغة*. الغروي: محمد (قم: ١٤٠٧هـ).

١٠٢. *الأمثال*: لأبي فيد مؤرج بن عمرو السدوسي (ت ١٩٥هـ). تحقيق د. رمضان عبد التواب (بيروت ١٩٨٢م).

١٠٣. *املاء مامن به الرحمن*. العكبري: ابو البقاء عبد الله بن الحسين. تصحيح ابراهيم عطوه (القاهرة ١٣٨٠هـ).

١٠٤. *أنوار التنزيل واسرار التأويل*. البيضاوي: ناصرالدين عبد الله بن عمر (المطبعة العثمانية ١٣١٤هـ). (مطبعة الحرية في البلاد العثمانية ١٣٢٥هـ).

١٠٥. *أنوار الربيع في أنواع البديع*. إبن معصوم المدنى ى، على صدرالدين، (ت ١١٢٠هـ) تحقيق شاكر هادي شكر (النجف الأشرف: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م).

١٠٦. *ايضاح الوقف والإبتداء في كتاب الله عزّوجل*. ابن الأنباري، (دمشق: ١٩٧١م)

١٠٧. *الإيضاح في شرح مقامات الحريري*. المطرزي، أبو المظفر ناصر. (طبعة حجرية - ايران: ١٢٧٢هـ).

١٠٨. *الإيضاح في علوم البلاغة*. القزويني: الخطيب جلال الدين محمد بن عبد الرحمن (ت ٧٣٩هـ) (ت ٧٤٩هـ) تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي (بيروت: ١٩٨٠م)

١٠٩. *البحر المحيط في التفسير*. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت ٧٤٥هـ) (بيروت: ١٩٩٢م)

١١٠. *البحر المديد في تفسير القرآن المجيد*. أحمد بن محمد بن المهدي، (بيروت: ٢٠٠٢م)

١١١. *بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن قيم الجوزية*. ابن قيم الجوزية، (السعودية: ١٩٩٣م)

١١٢. *بدائع الفوائد*. ابن قيم الجوزية، (بيروت: بلا.ت)

١١٣. *بدائع القصر في النظم العربي*. د. إبراهيم داود (مطبعة الأمانة بمصر: بلا.ت).

١١٤. *بدع التفاسير*. عبد الله بن الصديق الغماري، (القاهرة: بلا.ت)

١١٥. *بديع التحبير شرح ترجمان الضمير*. محمّد بدر الدين الرافعي. (ط: المطبعة العلمية بمصر - ١٣١٣هـ).

١١٦. *بديع القرآن*. ابن أبي الاصبع المصري (ت ٥٨٥هـ) تحقيق حفني محمد شرف (مصر ١٩٥٧م).

١١٧. *البديع تأصيل وتجديد*. د. منير سلطان (منشأة المعارف بالإسكندرية).

١١٨. *البديع في نقد الشعر*. ابن منقذ، أسامة (ت ٥٨٤هـ)، (القاهرة: ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م).

١١٩. *البديع*. ابن المعتز: عبد الله (ت ٢٩٦هـ) تحقيق محمد عبد المنعم الخفاجي (مصر: ١٩٤٥م).

١٢٠. *البديعيات في الأدب العربي*. نشأتها - تطورها - أثرها. عليّ أبو زيد: ط: عالم الكتب - بيروت (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).

١٢١. *البديهيات في القرآن الكريم*. فهد عبد الرحمن الرومي، (الرياض: ١٤١٧هـ)

١٢٢. *البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن*. الزملكاني: عبد الواحد بن عبد الكريم، تحقيق. د. مطلوب، الحديثي. (بغداد: ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م).

١٢٣. *البرهان في اعراب آيات القرآن*. احمد ميقري بن أحمد، (بيروت: ٢٠٠١م)

١٢٤. ***البرهان في توجيه متشابه القرآن***. الكرماني، تاج القرّاء، محمود بن حمزة بن نصر (ت ٥٠٥هـ). تح: عبد القادر أحمد عطاء بيروت (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

١٢٥. ***البرهان في علوم القرآن***. الزركشي، بدر الدين محمد (ت بعد ٩٣٢هـ/ ١٥٢٦م)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: ١٩٧٢م).

١٢٦. ***البرهان في غريب القرآن***. الحبشي: حسن بن صالح، (القاهرة: ١٩٩١م)

١٢٧. ***البرهان في وجوه البيان***. ابن وهب: ابو الحسين اسحاق بن ابراهيم بن سليمان الكاتب. تحقيق د. احمد مطلوب (بغداد ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م).

١٢٨. ***بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز***. الفيروزآبادي: محمد بن يعقوب، (القاهرة: ١٩٦٩م)

١٢٩. ***بغية الإيضاح لتخليص المفتاح***. عبد المتعال الصعيدي (مطبعة محمد علي صبيح وأولاده).

١٣٠. ***بلاغة أرسطو بين العرب واليونان***. د. ابراهيم سلامة. الطبعة الثانية القاهرة (١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م).

١٣١. ***البلاغة التطبيقية***. احمد موسى (مطبعة الموفة: ١٩٦٣م).

١٣٢. ***البلاغة الصافية***. د. حسن إسماعيل عبد الرزاق (القاهرة: ١٩٩٣م).

١٣٣. ***البلاغة العربية في ثوبها الجديد***. د. بكري شيخ أمين. (دار العلم للملايين. بيروت ١٩٨٢م).

١٣٤. ***بلاغة العطف فى القرآن الكريم***. د. عفت الشرقاوي (بيروت: ١٩٨١م).

١٣٥. ***بلاغة القرآن***. محمد الخضر الحسين، (الدار الحسينية للكتاب: ١٩٩٧م).

١٣٦. ***بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار***. لاشين، عبد الفتاح (دار الفكر العربي: بلا.ت).

١٣٧. ***البلاغة القرآنية عند الإمام الخطابي***. صباح عبيد دراز، (مصر: ١٩٨٦م)

١٣٨. ***البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري***. د. عفت الشرقاوي (بيروت: ١٩٨١م).

١٣٩. ***البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري***. محمد أبوموسى (دار الفكر العربي: بلا.ت).

١٤٠. ***بلاغة الكلمة في التعبير القرآني***. السامرائي: فاضل صالح، (عمان: ١٩٩٩م)

١٤١. ***البلاغة الواضحة***. علي الجارم ومصطفى أمين. (دار المعارف مصر ١٩٦٩م).

١٤٢. ***البلاغة تطور وتاريخ***. د. شوقي صنيف. (دار المعارف، القاهرة ١٩٦٥م).

١٤٣. ***البلاغة عن السكاكي***. مطلوب، أحمد. الطبعة الأولى (بغداد: ١٩٦٤م).

١٤٤. ***البلاغة عند المفسرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري***. رابح دوب، (القاهرة: ١٩٩٧م)

١٤٥. ***البلاغة فنونها وأفنانها***. فضل حسن عباس، (عمان: ١٩٨٥م)

١٤٦. ***البلاغة والتحليل الأدبي***. د. أحمد أبو حاقة (بيروت: ١٩٨٨م).

١٤٧. *البلاغة*. المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد. تحقيق د. رمضان عبد التواب (القاهرة: ١٩٦٥م).

١٤٨. *البلاغة، تطور وتاريخ*. ضيف: شوقي (دار المعارف بمصر ١٩٦٥م).

١٤٩. *بناء الجملة بين منطق اللغة والنحو*. د. نجاة الكوفي. (ط: النهضة العربية).

١٥٠. *بيان إعجاز القرآن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)*. الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم (ت ٣١٩هـ). تحقيق محمد خلف الله، د. زغلول سلام. (دار المعارف مصر: لا. ت).

١٥١. *البيان العربي*. د. بدوي طبانه. الطبعة الرابعة ـ القاهرة (١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م).

١٥٢. *البيان القرآني*. البيومي، محمد رجب (دار النصر للطباعة: ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م).

١٥٣. *البيان بالقرآن*. مصطفى كمال المهدي، (ليبيا: ١٩٩٠م)

١٥٤. *البيان في اعجاز القرآن*. الخالدي: صلاح عبد الفتاح، (عمان: ١٩٩٢م)

١٥٥. *البيان في إعجاز القرآن*. الديب، علي محمد السباعي (مطبعة محمد علي صبيح: ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م).

١٥٦. *البيان في تفسير القرآن*. الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي. (بيروت: ١٣٩٤هـ).

١٥٧. *البيان في روائع القرآن*. تمّام حسّان، (القاهرة: ١٩٩٢م)

١٥٨. *البيان في ضوء أساليب القرآن*. عبد الفتاح لاشين، (القاهرة: ١٩٩٢م)

١٥٩. *البيان في مباحث من علوم القرآن*. غزلان، عبد الوهاب عبد المجيد (مطبعة دار التأليف: ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م).

١٦٠. *البيان والتبيين*. الجاحظ: ابو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون (مصر ١٩٦٠م).

١٦١. *تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية*. السامرائي، مهدي، (دمشق: ١٩٧٧م).

١٦٢. *تاج العروس من جواهر القاموس (تفصيل وشرح للقاموس المحيط)*. الزبيدي: مرتضى (المطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٧هـ).

١٦٣. *تاريخ النقد الادبي عند العرب*. طه احمد ابراهيم. الطبعة الثانية ـ بيروت.

١٦٤. *تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها*. أحمد مصطفى المراغي. (القاهرة: ١٩٥٠م).

١٦٥. *تأويل مشكل القرآن*. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ). (بيروت: بلا. ت).

١٦٦. *التبيان في اعراب القرآن*. العكبري: أبو البقاء عبد الله بن الحسين، (بيروت: ١٩٨٧م)

١٦٧. *التبيان في اقسام القرآن الكريم*. ابن قيم الجوزية، (بيروت: ١٤٠٢هـ)

١٦٨. *التبيان في تفسير القرآن*. الطوسي الشيخ جعفر بن محمّد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ) (دار احياء التراث

العربي.لا.ت): العلامة شرف الدين حسين بن محمد (ت ٧٤٣هـ) مخطوطة في المكتبة الرضوية في مشهد.

١٦٩. *التبيان في تفسير غريب القرآن*. أحمد بن محمد الهائم، (القاهرة: ١٤١٣هـ)

١٧٠. *التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن*. ابن الزملكاني، أبو محمد زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد بن عبد الكريم، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي (بغداد: ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م).

١٧١. *التبيان في علوم القرآن*. الصابوني: محمد علي، (بيروت: ١٩٧٠م)

١٧٢. *تجريد البناني على مختصر سعد الدين*. مصطفي إبن محمد البناني (مطبعة السعادة بمصر: ١٣٣٠هـ).

١٧٣. *تحبير التيسير في قراءات الأئمة العشرة*. الجزري: محمد بن محمد، (بيروت: ١٩٨٣م)

١٧٤. *التحبير في علم التفسير*. السيوطي، (بيروت: ١٩٩٦م)

١٧٥. *التحبير في علم التفسير*. عبد الله شحاته، (القاهرة: ١٩٩٦م)

١٧٦. *تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن*. إبن أبي الأصبع المصري. تحقيق د. حفني محمد شرف (القاهرة: ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م).

١٧٧. *تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب*. أبو حيان الاندلسي، (بغداد: ١٩٧٧م)

١٧٨. *التراث النقدي*. د. رجاء عيد، (الاسكندرية: ١٩٨٣م).

١٧٩. *تراثنا النقدي*. د. السيد فضل (الاسكندرية: لا.ت).

١٨٠. *الترادف في القرآن الكريم*. محمد نور الدين المنجد، (بيروت: ١٩٩٧م)

١٨١. *الترادف في اللغة*. حاكم مالق العيبي، (بغداد: ١٩٨٠م)

١٨٢. *التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عن عبد القاهر*. عبد الفتاح لاشين، (الرياض: ١٩٨٠م).

١٨٣. *ترتيب القاموس المحيط للفيروز آبادي*. الزاوي، الطاهر أحمد (دار المعرفة بيروت: ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).

١٨٤. *التركيب النحوي وشواهده القرآنية*. محمد أبو الفتوح الشريف، (القاهرة: ١٩٩٣م)

١٨٥. *تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد*. أبو مالك. تحقيق محمد كامل بركات (مصر: ١٩٦٧م).

١٨٦. *التسهيل لعلوم التنزيل*. ابن جزي الغرناطي: محمد بن أحمد، (بيروت: ١٩٩٥م)

١٨٧. *التشبيهات*: ابراهيم بن ابي عون ـ تصحيح محمد عبد المعيد خان. كيمبردج (١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م).

١٨٨. *التصوير الساخر في القرآن الكريم*. عبد الحليم حفني، (مصر: ١٩٩٢م)

١٨٩. *التصوير الفني في القرآن*. سيد قطب، (القاهرة: بلا.ت)
١٩٠. *التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن*. عودة خليل ابو عودة، (الأردن: ١٩٨٥م)
١٩١. *التطور النحوي للغة العربية*. برحشتراب (القاهرة: ١٩٢٩م).
١٩٢. *تطور تفسير القرآن*. محسن عبد الحميد، (بغداد: بلا.ت)
١٩٣. *تطور دراسات اعجاز القرآن*. عمر الملة حويش، (بغداد: ١٩٧٢م)
١٩٤. *التعابير القرآنية والبيئة العربية*. ابتسام مرهون الصفار، (النجف: ١٩٦٧م)
١٩٥. *التعبير الفني في القرآن الكريم*. د. بكري شيخ أمين (دار الشروق: بلا.ت).
١٩٦. *التعبير القرآني*. السامرائي: فاضل صالح، (بغداد: ١٩٨٧م)
١٩٧. *التعبير في القرآن الكريم*. محمد سالم محمد، (القاهرة: ١٩٩٥م)
١٩٨. *التعريفات*. السيد الشريف، علي بن محمد بن علي الجرجاني (بيروت: ١٩٨٥م).
١٩٩. *تفسير ابن جزي*. محمد بن أحمد، (بيروت: ١٩٨٣م)
٢٠٠. *تفسير ابن عباس المسمى تنوير المقباس* (طهران.لا.ت).
٢٠١. *تفسير أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم*. أبو السعود، بن محمد بن محمد العماري (مطبعة محمد علي صبيح).
٢٠٢. *تفسير البحر المحيط*. أبو حيان، محمد بن يوسف (٧٥٤هـ) (بيروت: ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).
٢٠٣. *تفسير البرهان*. البحراني: السيد هاشم (النجف.لا.ت).
٢٠٤. *تفسير البشائر وتنوير البصائر*. علي الشربجي، (دمشق: ١٩٩٧م)
٢٠٥. *تفسير البصائر*. الجويباري: يعسوب الدين رستگار، (قم: بلا.ت)
٢٠٦. *تفسير البلاغي الميسر*. عبد القادر حسين، (القاهرة: ٢٠٠١م)
٢٠٧. *التفسير البلاغي للإستفهام في القرآن الحكيم*. المطعني: عبد العظيم ابراهيم، (القاهرة: ١٩٩٩م)
٢٠٨. *التفسير البنائي للقرآن الكريم*. البستاني: محمود، (مشهد: ١٤٢٢هـ)
٢٠٩. *التفسير البياني للقرآن الكريم*. بنت الشاطئ: عائشة عبد الرحمن، (القاهرة: بلا.ت)
٢١٠. *تفسير البيضاوي*. عبد الله بن عمر (بيروت: ١٩٩٦م)
٢١١. *تفسير التحرير والتنوير*. ابن عاشور، محمدالطاهر (البابي الحلبي: ١٩٦٥م).
٢١٢. *تفسير الخازن*. (لباب التأويل في معاني التنزيل)، علي بن محمد بن ابراهيم البغدادي، (بيروت: ١٩٩٥م)

٢١٣. *تفسير السمعاني*. ابو المظفر، (المدينة المنورة: ١٩٩٢م)

٢١٤. *التفسير الشامل للقرآن الكريم*. أمير عبد العزيز، (القاهرة: ٢٠٠٠م)

٢١٥. *تفسير الشهرستاني*. محمد بن عبد الكريم، (طهران: ١٩٩٧م)

٢١٦. *التفسير الصحيح*. حكمت بن بشير بن ياسين، (المدينة: ١٩٩٩م)

٢١٧. *تفسير الصراط المستقيم*. البروجردي: حسين، (قم: ١٩٩٥م)

٢١٨. *تفسير الضحاك*. ابن مزاحم البلخي الهلالي، (القاهرة: ١٩٩٩م)

٢١٩. *تفسير الطبري*. (جامع البيان) محمد بن جرير، (بيروت: ١٩٩٢م)

٢٢٠. *التفسير العصري*. عثمان محمد عبد السلام عمر، (القاهرة: ١٩٩٧م)

٢٢١. *تفسير الفخر الرازي*. (مفاتيح الغيب) الرازي: فخر الدين بن ضياء الدين محمد بن عمر، (بيروت: ١٩٩٣م)

٢٢٢. *التفسير الفريد للقرآن المجيد*. محمد عبد المنعم الجمال، (دار الكتاب الجديد)

٢٢٣. *تفسير القاسمي المسمى: محاسن التأويل*. القاسمي: محمد جمال الدين، (بيروت: ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م).

٢٢٤. *تفسير القرآن الحكيم*. محمد رشيد رضا، (بيروت: ١٩٩٣م)

٢٢٥. *تفسير القرآن العزيز*. عبد الرزاق بن همام الصنعاني، (بيروت: ١٩٩١م)

٢٢٦. *تفسير القرآن العزيز*. محمد بن عبد الله بن أبي زمنين، (القاهرة: ٢٠٠٢م)

٢٢٧. *تفسير القرآن العظيم*. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي (ت ٧٧٤هـ)، (دار المعرفة بيروت: ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م).

٢٢٨. *تفسير القرآن الكريم*. محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازي، (بيروت: ١٩٩٨م)

٢٢٩. *تفسير القرآن الكريم البحر العلوم*. نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي، (بغداد: ١٩٨٥م)

٢٣٠. *تفسير القرآن الكريم السراج المنير*. محمد الشربيني، (بيروت: بلا.ت)

٢٣١. *تفسير القرآن الكريم واعرابه وبيانه*. محمد علي الدرّة، (دمشق: ١٩٨٢م)

٢٣٢. *تفسير القرآن اللغوي*. مصطفى النقاتي، (بغداد: ١٩٦٨م)

٢٣٣. *تفسير القرآن المرتب*. اسعد أحمد علي، (دمشق: ١٩٩٦م)

٢٣٤. *تفسير القرآن كشف الحقائق عن نكت الآيات*. محمد كريم العلوي الموسوي، (طهران: بلا.ت)

٢٣٥. *تفسير الكبير*. الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسن التميمي البكري الطبرستاني (ت ٦٠٦هـ) ط٣.

٢٣٦. *التفسير المبين*. محمد جواد مغنية، (قم: ١٤٢٣هـ)
٢٣٧. تفسير *المراغي*. المراغي، أحمد مصطفى. (دار احياء التراث العربي بيروت: ١٩٨٥م).
٢٣٨. تفسير *المشكل من غريب القرآن العظيم*. مكي بن أبي طالب، (الأردن: ١٩٨٥م)
٢٣٩. تفسير *المنار*. محمد رشيد رضا، (طبع مصر دار المنار: ١٣٧٣هـ)، اعيد طبعه في دار المعرفة ـ بيروت.
٢٤٠. *التفسير المنير*. وهبة الزحيلي، (بيروت: ١٩٩١م)
٢٤١. تفسير *الميزان*. الطباطبائي: السيد محمد حسين (بيروت: ١٣٩٤هـ).
٢٤٢. تفسير *النسائي*. أحمد بن شعيب بن علي، (بيروت: ١٩٩٠م)
٢٤٣. تفسير *النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)*. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد (ت ٧٠١هـ) (مصر: بلا.ت).
٢٤٤. تفسير *النهر الماد من البحر*. أبو حيان: محمد بن يوسف، بهامش البحر المحيط.
٢٤٥. *التفسير الواضح*. محمد محمود حجازي، (القاهرة: ١٩٩٢م)
٢٤٦. *التفسير الوسيط*. وهبة الزحيلي، (بيروت: ٢٠٠٠م)
٢٤٧. تفسير *آيات الأحكام*. الحصري: أحمد محمد، (بيروت: ١٩٩١م)
٢٤٨. تفسير *آيات الأحكام*. السايس: محمد علي، (بيروت: ١٩٩٣م)
٢٤٩. تفسير *آيات الأحكام*. الصابوني: محمد علي، (حلب: ١٩٩٣م)
٢٥٠. تفسير *روح البيان*. حقي، إسماعيل (طبع مصر عثمانية: ١٣٣٠هـ).
٢٥١. تفسير *روح المعاني*. الآلوسي.
٢٥٢. تفسير *غرائب القرآن ورغائب الفرقان*. نظام الدين حسن بن محمد القمي النيسابوري، (ت ٧٢٨هـ)، دار الكتب العلمية.
٢٥٣. تفسير *غريب الحديث*. ابن حجر العسقلاني، (مصر:بلا.ت)
٢٥٤. تفسير *غريب القرآن*. الدينوري، ابن قتيبة، (مصر: ١٩٥٨م)
٢٥٥. تفسير *غريب القرآن العظيم*. الرازي: زين الدين محمد بن أبي بكر، (انقره: ١٩٩٧م)
٢٥٦. تفسير *غريب القرآن الكريم*. الطريحي: فخر الدين، (قم: بلا.ت)
٢٥٧. تفسير *غريب القرآن*. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. تحقيق أحمد صقر (بيروت: ١٩٧٨م).
٢٥٨. تفسير *مبهمات القرآن*. البلنسي، محمد بن علي، (بيروت: ١٩٩١م)
٢٥٩. تفسير *مشكل القرآن*. راشد عبد الله الفرحان، (ليبيا: ١٩٨٤م)

٢٦٠. *تفسير مقتنيات الدرر*. علي الحائري الطهراني، (طهران: ١٣٣٧هـ ش)
٢٦١. *التفسير والمفسرون*. الذهبي: محمد حسين. (القاهرة ١٩٦١م).
٢٦٢. *التفسير القرآني للقرآن*. عبد الكريم الخطيب (القاهرة: ١٩٧٠م).
٢٦٣. *تفصيل آيات القرآن الحكيم (ويليه المستدرك لادوار مونتيه)*. لابوم: جول، نقلها الى العربية محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٦٩م).
٢٦٤. *التفكير البلاغي عند الرب: «أسسه وتطوره الى القرن السادس»*. حمادي صمود، (تونس: ١٩٨١م).
٢٦٥. *التقديم و التأخير في القرآن الكريم*. العامري: حميد احمد عيسى.
٢٦٦. *تكملة الصلة لإبن بشكوال*. ابن الأبار، محمد عبد الله، (ت ٦٥٨هـ/ ١٢٥٩م) (القاهرة: ١٩٥٥م).
٢٦٧. *تلخيص البيان في مجازات القرآن*. الرضي: ابوالحسن محمد بن حسين (طهران ١٤٠٧هـ).
٢٦٨. *تلخيص الخطابة*. ابن رشد، تحقيق عبد الرحمن بدوي (مصر: ١٩٦٠م).
٢٦٩. *التلخيص في علوم البلاغة للقزويني*. شرح عبد الرحمن البرقوقي (بيروت: ١٩٠٤م).
٢٧٠. *التمثيل والمحاضرة*. الثعالبي، أبو منصور، تحقيق عبد الفتاح الحلو، (القاهرة: ١٩٦١م).
٢٧١. *التمهيد في علوم القرآن*. معرفة، محمد هادي (قم: ١٣٩٦هـ).
٢٧٢. *تهذيب اللغة*. الأزهري، ابو منصور (القاهرة: ١٩٦٤-١٩٦٧م)
٢٧٣. *توضيح المطول*. السيد يوسف الحسيني التبريزي (قم: بلا. ت).
٢٧٤. *ثلاث رسائل في اعجاز القرآن*. الرماني والخطابي وعبد القادر الجرجاني. تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام. (القاهرة: ١٩٧٦م).
٢٧٥. *ثلاث كتب في الأضداد*. الأصمعي، (بيروت: بلا.ت).
٢٧٦. *جامع أحاديث الشيعة*. البروجردي، السيد الحاج الأغا حسين (قم: ١٣٩٩هـ).
٢٧٧. *جامع البيان عن تأويل آيات القرآن*. الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير (ت ٣١٠هـ). المطبعة الميمنية. القاهرة (د.ت). مصطف؟ البابي الحلبي. القاهرة ١٩٥٤م.
٢٧٨. *جامع الجوامع*. الطبرسي: الفضل بن الحسن، (ايران: ١٣٣١هـ)
٢٧٩. *الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير*. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، (دار الفكر بيروت: ١٤٠١هـ- ١٩٨١م).
٢٨٠. *الجامع الكبير في صناعة المنظوم والمنثور*. ابن الأثير، ضياء الدين الجزري (ت٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م). تحقيق مصطفي جواد. جميل سعيد (بغداد: ١٩٥٦م).

٢٨١. *الجامع لأحكام القرآن*. (تفسير القرطبي). القرطبي، محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ)، تحقيق أحمد بن العليم البردوني (القاهرة: ١٣٥٣هـ).

٢٨٢. *جرس الألفاظ ودلالتها في البحث البلاغي والنقدي عند العرب*. د. ماهر مهدي هلال. (بغداد ١٩٨٠م).

٢٨٣. *الجمان في تشبيهات القرآن*. ابن ناقيا البغدادي: ابو القاسم عبد الله بن محمد (ت ٤٨٥هـ)، تحقيق عدنان محمد زرزور ومحمد رضوان الديّة.

٢٨٤. *جمهرة أشعار العرب*. القرشي، أبو زيد، (بيروت: ١٩٧٨م).

٢٨٥. *جمهرة الأمثال*. العسكري، أبو هلال (القاهرة: ١٩٦٤م).

٢٨٦. *جمهرة اللغة*. ابن دريد، (بيروت: ١٩٢٥م).

٢٨٧. *جواهر الألفاظ*. قدامة بن جعفر، (ت ٣٠٣هـ/ ٩١٥م) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (بيروت: ١٣٩٩هـ).

٢٨٨. *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*. الهاشمي، أحمد (ت ١٣٦٢هـ/ ١٩٤٣م)، (مطبعة الإعتماد بمصر: بلا. ت).

٢٨٩. *الجواهر في تفسير القرآن الكريم*. الجوهري: طنطاوي. (مصر ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م) ط ٢.

٢٩٠. *جوهر الكنز*. ابن الاثير الحلبي، نجم الدين أحمدبن اسماعيل (ت ٧٣٧هـ) تحقيق د.محمد زغلول سلام، (الاسكندرية: لا.ت).

٢٩١. *حاشية الدسوقي على مختصر السعد على تلخيص المفتاح*. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (ت ١٢٣٠هـ) بهامش شروح التلخيص (القاهرة: ١٣١٧هـ).

٢٩٢. *حاشية السيالكوتي على المطول*. السيالكوتي، عبد الحكيم. (الشركة الصحافية العثمانية استانبول: ١٣١١هـ).

٢٩٣. *حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي*، المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي (دار بيروت صادر.لا.ت).

٢٩٤. *حاشية الشيخ زادة على تفسير البيضاوي*. شيخ زاده: محي الدين (المكتبة الاسلامية. ديار بكر. تركيا.لا.ت).

٢٩٥. *حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين*. (بيروت. دار احياء التراث العربي.لا.ت).

٢٩٦. *حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي*. الخطيب الكازروني، أبي الفضل القرشي الصديقي

(بيروت، مؤسسة شعبان: بلا. ت).

٢٩٧. *حاشية المطول*. الجلبي: حسن (قم.لا.ت).

٢٩٨. *الحجة في القراآت السبع*. إبن خالويه، أبو عبد الله. تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم. (بيروت: ١٩٧٧م).

٢٩٩. *حدائق السحر في دقائق الشعر*. الوطواط، رشيد الدين محمد العمري، ترجمة د. إبراهيم أمين الشورابي (القاهرة: ١٣٦٤هـ ـ ١٩٤٥م).

٣٠٠. *الحديث النبوي الشريف من الوجهة البلاغية*. د. كمال عز الدين. (بيروت ١٩٨٤م).

٣٠١. *حسن البيان في تفسير مفردات القرآن*. الخاني، محيي الدين، (دمشق: ١٣٤٢)

٣٠٢. *حسن التوسل الى صناعة الترسل*. الحلبي، شهاب الدين محمود (ت ٧٢٥هـ/ ١٣٢٤م). تحقيق د. اكرم عثمان يوسف (بغداد: ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م).

٣٠٣. *حقائق التأويل في متشابه التنزيل*. الرضي، السيد الشريف (طهران: ١٤٠٦هـ).

٣٠٤. *حلية البديع في مدح النّبيّ الشفيع*. قاسم البكرجي (ت ١١٦٩هـ). مط: العزيزية. حلب ١٢٩٣هـ

٣٠٥. *حلية المحاضرة في صناعة الشعر والأدب والأخبار*. الحاتمي، أبو علي محمد بن الحسن المظفر (ت ٣٨٨هـ/ ٩٩٨م) تحقيق د. جعفر الكتاني. (بغداد: ١٩٧٩م).

٣٠٦. *الحماسة البصرية*. البصري (بيروت: بلا. ت).

٣٠٧. *الحماسة*. البحتري، أبو عبادة، (بيروت: ١٩٦٧م).

٣٠٨. *الحور العين*. الحميدي، أبو سعيد بن نشوان، تحقيق كمال مصطفى (القاهرة: ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م).

٣٠٩. *الحيوان*. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ/ ٨١٨م)، تحقيق عبد السلام محمد هارون. (القاهرة: ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٨م).

٣١٠. *خزانة الأدب وغاية الارب*. ابن حجة الحموي، أبوبكر محمد بن علي (ت ٨٣٧هـ/ ١٤٣٣م)، (مصر، بولاق بالقاهرة: ١٨٧٤م).

٣١١. *خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب*. البغدادي، عبد القادر (ت ١٠٩٣هـ/ ١٧١٣م) (القاهرة: ١٩٧٧م).

٣١٢. *خصائص التراكيب «دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني»*. محمد أبو موسى (القاهرة: ١٩٨٠م).

٣١٣. *الخصائص*. ابن جني، ابو الفتح عثمان، تحقيق محمد علي النجار (القاهرة: ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م).

٣١٤. *الخطابة (الشفاء ـ المنطق)*. ابن سينا تحقيق د. محمد سليم سالم. (القاهرة: ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م).

٣١٥. *خطوات التفسير البياني*. البيومي: محمد رجب (مطابع الشركة المصرية ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م).

٣١٦. *الدر اللقيط من البحر المحيط*. تاج الدين الحنفي النحوي (ت ٧٤٩هـ) تلميذ ابن حيان، بهامش البحر المحيط.

٣١٧. *الدر المنثور في التفسير بالمأثور*. السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، (بيروت، نشر محمد أمين: بلا. ت).

٣١٨. *دراسات أصولية في القرآن الكريم*. الحفناوي: محمد ابراهيم، (القاهرة: ١٩٩٩م)

٣١٩. *الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري*. فاضل السامرائي: (دار النذير: ١٩٧٠م)

٣٢٠. *دراسات تفصيلية شاملة لبلاغة عبد القاهر*. عبد الهادي العدل (دار الفكر: بلا.ت).

٣٢١. *دراسات في الإعجاز البياني*. محمد بركات حمدي، (عمان: ٢٠٠٠م)

٣٢٢. *دراسات في القرآن*. السيد احمد خليل، (القاهرة: ١٩٧٢م)

٣٢٣. *دراسات في علم النفس الأدبي*. حامد عبد القادر. (١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٩م).

٣٢٤. *دراسات لأسلوب القرآن الكريم*. محمد عبد الخالق عظيمة (القاهرة: ١٩٧٢م).

٣٢٥. *دراسة أدبية لنصوص من القرآن*. محمّد المبارق. دار الفكر. (بيروت ١٩٧٣م).

٣٢٦. *درة التنزيل وغرة التأويل*. الخطيب الإسكافي، محمد بن عبد الله (مطبعة السعادة: ١٩٠٨م) ط ١.

٣٢٧. *درة الغواص في أهوام الخواص*. الحريري، القاسم بن علي (ت بعد ٥١٦هـ/بعد ١١٣٦م) (بغداد: ١٨١٧م).

٣٢٨. *دروس في البلاغة العربية وتطورها*. د. جميل سعيد (مطبعة المعارف: بغداد).

٣٢٩. *دعبل بن عليّ الخزاعي شاعر آل البيت*. د. عبد الكريم الأشتر. (دمشق ١٩٦٧م).

٣٣٠. *دفاع عن البلاغة*. الزيات: احمد حسن. (القاهرة.لا.ت).

٣٣١. *دلائل الاعجاز*. الجرجاني: عبد القاهر، تصحيح السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت. (أعيد طبعه في قم ١٤٠٤هـ).

٣٣٢. *دلائل الألفاظ*. ابراهيم انيس، (مكتبة الانجلو الثالثة، ١٩٨٦م)

٣٣٣. *دلالات التراكيب*. محمد أبو موسى، (القاهرة: ١٩٧٩م).

٣٣٤. *دلالة الألفاظ العربية وتطورها*. مراد كامل. (مطبعة نهضة مصر: ١٩٦٣م).

٣٣٥. *ديوان ابن الرومي*. تحقيق حسين نصار، (القاهرة: بلا.ت)

٣٣٦. *ديوان ابن سناء الملك*. هبة الله (ت ٦٠٧هـ/ ١٢١١م) (دار المعارف العثمانية: ١٩٥٨م).

٣٣٧. *ديوان ابن مقبل*. تح: د. عزة حسن. دمشق (١٣٨١هـ ـ ١٩٦٢م).

٣٣٨. *ديوان أبي الأسود الدؤلي*. تحقيق محمّد محمّد حسن آل ياسين، (بغداد: ١٩٦٥م)

٣٣٩. *ديوان أبي العتاهية*. تحقيق شكري فيصل، (دمشق: ١٩٧٨م)

٣٤٠. *ديوان أبي تمام*. شرح الخطيب التبريزي. تحقيق محمّد عبده عزام. ط: دار المعارف ١٩٦٤م.

٣٤١. *ديوان أبي نواس*. (بيروت: ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م).

٣٤٢. *ديوان أعشى همدان*. (الرياض: ١٤٠٣هـ)

٣٤٣. *ديوان الأدب*. الفارابي، إبراهيم، تحقيق أحمد مختار عمر، (القاهرة: ١٩٧٥م).

٣٤٤. *ديوان الأعشى الكبير*. ميمون بن قيس، (دار الكتاب اللبناني: ١٩٨٥م)

٣٤٥. *ديوان الأفوه الأودي*. تحقيق: عبد العزيز الميمني، (بيروت: بلا.ت).

٣٤٦. *ديوان البحتري*. تحقيق: حسن كامل الصيرفي، (القاهرة: ١٩٦٣م).

٣٤٧. *ديوان البستي*. البستي، علي أبو الفتح (ت ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م) (بيروت: ١٩١٦م).

٣٤٨. *ديوان الحارث بن حلزة اليشكري*. (بغداد: ١٩٦٩م)

٣٤٩. *ديوان الحلي*. صفي الدين (ت ٧٥٠هـ/ ١٣٥٠م) (دمشق، ١٢٩٧م).

٣٥٠. *ديوان الخنساء*. تحقيق وشرح كرم بستاني، (بيروت: مكتبة صادر ١٩٥١م).

٣٥١. *ديوان الراعي النميري*. (بيروت: ١٩٨١م).

٣٥٢. *ديوان الرصافي*. القاهرة. وطبعة وزارة الثقافة والاعلام ببغداد.

٣٥٣. *ديوان السري الرفاء*. (القاهرة: ١٩٣٥م).

٣٥٤. *ديوان الشريف الرضي*. (بيروت: ١٣٨٠هـ).

٣٥٥. *ديوان العباس بن الأحنف*. (بيروت: ١٩٧٨م).

٣٥٦. *ديوان الفرزدق*. (بيروت: ١٩٨٠م).

٣٥٧. *ديوان المتنبي*. شرح أبي البقاء العكبري. (دار المعرفة بيروت ١٩٧٨م).

٣٥٨. *ديوان المعاني*. أبو هلال العسكري، (بغداد: ١٩٣٢م).

٣٥٩. *ديوان النابغة الذبياني*. (بيروت: ١٩٨٢م).

٣٦٠. *ديوان الهذليين*. (المدينة المنورة: ١٩٦٥م).

٣٦١. *ديوان الوأواء الدمشقي*. تح: سامي الدهان. (دمشق ١٩٥٠م).

٣٦٢. *ديوان امرئ القيس*. شرح حسن السندوبي، (القاهرة: بلا.ت)

٣٦٣. *ديوان أمية بن أبي الصلت*. (بيروت: ١٩٣٤م) (دمشق: ١٩٧٧م)

٣٦٤. *ديوان امير المؤمنين الامام علي بن أبي طالب وسيد البلغاء والمتكلمين*. (المكتبة الشعبية).

٣٦٥. *ديوان أوس بن حجر*. (بيروت: ١٩٧٩م).

٣٦٦. *ديوان بشر بن أبي خازم*. (بيروت: ١٤١٦هـ)

٣٦٧. *ديوان جرير*. (بيروت: ١٩٦٠)

٣٦٨. *ديوان حسان بن ثابت*. (دارصادر، بيروت: بلا.ت).

٣٦٩. *ديوان دُريد بن الصِّمة*. تحقيق: محمد خير البقاعي، (دمشق: ١٤٠١هـ)

٣٧٠. *ديوان ذي الرمة «غيلان بن عقبة»*. شرح: أبي نصر الباهلي، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح، (بيروت: ١٩٨٢م).

٣٧١. *ديوان رؤية بن العجاج «مجموع أشعار العرب»*. (بيروت: ١٩٨٠م).

٣٧٢. *ديوان زهير بن أبي سلمى*. (بيروت: ١٩٧٠م)

٣٧٣. *ديوان زيد الخيل الطائي*. (النجف الأشرف: ١٩٦٨م)

٣٧٤. *ديوان سبط ابن التعاويذي*. (بيروت: ١٩٠٣م).

٣٧٥. *ديوان عامر بن الطفيل*. (بيروت: ١٩٦٣م).

٣٧٦. *ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات*. تحقيق: محمد يوسف نجم، (بيروت: ١٩٨٦م).

٣٧٧. *ديوان عمر بن أبي ربيعة*. شرح: فايز محمد، (بيروت: ١٩٩٢م).

٣٧٨. *ديوان كُثَيِّر عَزَّة*. تحقيق: أحسان عباس، (بيروت: ١٩٧١م).

٣٧٩. *ديوان كعب بن زهير*. (القاهرة: ١٩٥٠م)

٣٨٠. *ديوان مجنون ليلى*. تح: عبد الستار فراج. (القاهرة د. ت.).

٣٨١. *ربيع الأبرار ونصوص الأخيار*. الزمخشري، محمد بن عمر.

٣٨٢. *رسائل البلغاء محمد كرد علي*. الطبعة الرابعة. القاهرة (١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٤م).

٣٨٣. *الرسالة الموضحة*. الحاتمي، محمد بن الحسن بن المظفر، (بيروت: ١٩٦٥م).

٣٨٤. *رصف المباني في شرح حروف المعاني*. المالقي، أحمد بن عبد النور (ت ٧٠٢هـ). تح: أحمد محمّد الخرّاط. دمشق (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).

٣٨٥. *رغبة الآمل من كتاب الكامل*. المرصفي: سعيد بن على، (اعيد طبعه بطهران ١٩٧٠م).

٣٨٦. *روائع البيان، تفسير آيات الأحكام*. الصابوني، محمد علي، (بيروت: ١٤٠١هـ ـ ١٩٨٣م) ط ٣.

٣٨٧. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. الآلوسي، شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠هـ)، (مصر المطبعة المنيرية: بلا. ت).

٣٨٨. *زهر الآداب وثمر الألباب*. الحصري، أبو اسحق ابراهيم بن علي القيرواني. (ت ٤٥٣هـ). تحقيق د. زكي مبارك (القاهرة: ١٣٧٢هـ-١٩٥٣م).

٣٨٩. *زهر الربيع في المعاني والبيان والبديع*. الشيخ أحمد الحملاوي. مطبعة البابي الحلبي ط ٦ (١٣٧٩هـ-١٩٥٩م).

٣٩٠. *سحر البلاغة*. الثعالبي: أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل (ت ٤٢٩هـ) طبع بدمشق.

٣٩١. *سر الفصاحة*. الخفاجي، الأمير أبو عبد الله بن محمد بن سنان (ت ٤٦٦هـ/ ١٠٧٣م). تصحيح عبد المتعال الصعيدي (طبع بمصر: ١٣٧٢هـ-١٩٥٣م).

٣٩٢. *سنن ابن ماجه*. محمّد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ). تح: محمّد فؤاد عبد الباقي. دار احياء التراث العربي (١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م).

٣٩٣. *سنن أبي داوود*. سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ). إعداد: عزت عبد الدعاس. ط: حمص (١٣٨٨هـ-١٩٦٩م).

٣٩٤. *سنن الترمذي*. محمّد بن عيس؟ بن سورة (ت ٢٧٩هـ). تح: أحمد محمّد شاكر. دار إحياء التراث العربي. بيروت.

٣٩٥. *شرح أشعار الهذليين*. صنعه: السكري، (القاهرة: ١٣٨٤هـ)

٣٩٦. *شرح الأصول الخمسة*. القاضي عبد الجبار أسد آبادي (ت ٤١٥هـ). تحقيق: د. عبد الكريم عثمان (القاهرة: ١٩٧٠).

٣٩٧. *شرح التلخيص*. البابرتي، أكمل الدين محمّد بن محمّد بن محمود (ت ٧٨٦هـ). تح: د. محمّد مصطف؟ رمضان صوفيه. طرابلس ١٩٨٣م.

٣٩٨. *شرح الرضي على الكافية*. رضي الدين الأستراباذي، تحقيق محمد نور الحسن (بيروت: ١٩٧٥م).

٣٩٩. *شرح ديوان الحماسة*. التبريزي، (القاهرة: ١٣٥٧هـ)

٤٠٠. *شرح ديوان الحماسة*. المرزوقي، احمد بن محمد بن الحسن. تحقيق: احمد امين وعبد السلام هارون. (القاهرة: ١٣٧١هـ- ١٩٥١م).

٤٠١. *شرح ديوان الفرزدق*. عبد الله الصاوي. (القاهرة ١٩٣٦م).

٤٠٢. *شرح شافية ابن الحاجب*. الاستراباذي، رضي الدين محمّد بن الحسن (ت ٦٨٦هـ). تح: محمّد نور

الحسن ومحمّد الزقزاف ومحمّد محي الدين عبد الحميد. القاهرة (١٣٥٨هـ ـ ١٩٤٩م).

٤٠٣. ***شرح كافية ابن الحاجب***. الاستراباذي، رضي الدين محمّد بن الحسن (ت ٦٨٦هـ).

٤٠٤. ***شرح مقامات الحريري***. الشريشي،

٤٠٥. ***شرح نهج البلاغة***. ابن أبي الحديد، عبد الحميد المعتزلي (ت ٦٥٥هـ) (دار احياء الكتب العربية: ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م).

٤٠٦. ***شرح نهج البلاغة***. البحراني، ابن ميثم (ت ٦٧٩هـ) (دار العالم الإسلامي بيروت: ١٩٨١م).

٤٠٧. ***شرح نهج البلاغة***. الشيخ محمد عبده، (دار المعرفة.لا.ت).

٤٠٨. شروح التلخيص للقزويني. وفيه عروس الافراح لبهاء الدين السبكي، ومواهب الفتاح لابن يعقوب المغربي، والايضاح للقزويني، وحاشية الدسوقي، والمختصر على شرح التلخيص للتفتازاني. (نشر ادب الحوزة قم.لا.ت).

٤٠٩. ***شعر الطبيعة في الأدب العربي***. سيد نوفل (مصر ١٩٤٥م).

٤١٠. ***شعر الكميت زيد الأسدي***. تح: د. داود سلوم. (بغداد ١٩٧٠م).

٤١١. ***الشعر والتجديد***. الخفاجي، محمد عبد المنعم، (القاهرة: بعد ١٩٥٠م).

٤١٢. ***الشعر والشعراء (أو طبقات الشعراء)***. ابن قتيبة، أبو محمّد بن عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ). تح: مفيد قميحه مراجعة نعيم زرزور. دار الكتب العلمية. بيروت (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).

٤١٣. ***الصاحبي في فقه اللغة***. ابن فارس، أحمد (القاهرة: ١٩٧٧م)

٤١٤. ***صبح الاعشى في صناعة الانشا***. القلقشندي: ابو العباس احمد بن علي (دار الكتب المصرية القاهرة.لا.ت).

٤١٥. ***الصحاح***. (تاج اللغة وصحاح العربية). الجوهري، اسماعيل، (بيروت: ١٤٠٢هـ)

٤١٦. ***صحيح مسلم***. مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ). تح: محمّد فؤاد عبد الباقي. دار احياء التراث العربي.

٤١٧. ***صفوة البيان لمعاني القرآن***. حسنين محمد مخلوف، (القاهرة: ١٩٥٦م)

٤١٨. ***الصناعتين: الكتابة والشعر***. (انظر: كتاب الصناعتين)

٤١٩. ***صور من تطور البيان العربي الي أوائل القرن الثامن الهجري***. د. كامل امام الخولي.

٤٢٠. ***الصورة الأدبية***. د. مصطف؟ ناصف. (القاهرة ١٩٥٨م).

٤٢١. ***الصورة الفنية في المثل القرآني***. د. محمّد حسين علي الصغير. دار الهادي. (بيروت ١٩٩٢م).

٤٢٢. ***الضمائر في اللغة العربية***. سلومة، جبر (دار المعارف: ١٩٨٠).

٤٢٣. طبقات فحول الشعراء. الجمحي، محمد ابن سلام. تحقيق محمود محمد شاكر، (ط٢ القاهرة: ١٩٧٤م).

٤٢٤. *الطراز «المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز»*. العلوي اليمني، يحيى بن حمزة بن علي بن ابراهيم (ت ٧٤٥هـ)، (بيروت: ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م).

٤٢٥. *عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده*. مطلوب، أحمد (بيروت: ١٩٧٣م).

٤٢٦. *عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية*. بدوي، أحمد (مكتبة مصر القاهرة).

٤٢٧. *عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح*. السبكي، بهاء الدين أحمد بن علي (ت ٧٧٣هـ) (المطبعة الاميرية بالقاهرة: ١٣١٧هـ).

٤٢٨. *العقد الفريد*. ابن عبد ربه: احمد بن محمد (٣٢٨هـ)، تحقيق عبد المجيد الترحيني، بيروت دار الكتاب العلمية (١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م).

٤٢٩. *علم أساليب البيان*. يموت: غازي (دار الاصالة بيروت ١٩٨٣م).

٤٣٠. *علم البيان*. البكري: أمين (دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٢م).

٤٣١. *علم البيان*. طبانة، بدوي (بيروت: ١٩٨١م).

٤٣٢. *علم البيان*. عتيق، عبد العزيز (بيروت: ١٩٧٤م).

٤٣٣. *علم المعاني*. عتيق، عبد العزيز (بيروت: ١٩٧١م).

٤٣٤. *علوم البلاغة*. المراغي، أحمد مصطفي (بيروت: بلا. ت).

٤٣٥. *عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ*. السمين الحلبي، تحقيق: محمد التونجي، (بيروت: ١٩٩٣م).

٤٣٦. *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*. ابن رشيق القيرواني: أبو علي الحسن (ت ٤٥٦هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: ١٤٠١هـ - ١٩٨١م) ط. ن.

٤٣٧. *عنوان البيان في علوم التبيان*. العدوي، محمد حسنين مخلوف (مطبعة المعاهد بمصر: ١٣٤٤هـ).

٤٣٨. *عيار الشعر*. ابن طباطبا العلوي: محمد بن أحمد (ت ٣٢٢هـ)، تحقيق د. طه الحاجري ود. محمد غلول سلام (القاهرة: ١٩٥٦م).

٤٣٩. *العين*. الفراهيدي، عبد الرحمن بن أحمد (ت ١٧٥هـ) تحقيق د. مهدي المخزومي د. إبراهيم السامرائي، (أوفست قم).

٤٤٠. *عيون الأخبار*. إبن قتيبة. (دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٢٥م).

٤٤١. *غرائب القرآن ورغائب الفرقان*. النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد القمي (ت ٧٢٨هـ) تحقيق إبراهيم عطوة عوض، (القاهرة: ١٩٦٢م).

٤٤٢. *غريب الحديث*. إبن سلام الهروي، أبي عبيد القاسم (ت ٢٢٤هـ) بيروت منشورات دار الكتاب العربي مصور عما طبع في حيدر آباد الدكن (١٣٩٩هـ).

٤٤٣. *غريب القرآن وتفسيره*. ابن اليزيدي، أبو عبد الرحمن عبد الله، (بيروت: ١٩٨٥م)

٤٤٤. *الفائق في غريب اللغة*. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ). القاهرة ١٣٦٥هـ

٤٤٥. *الفاصلة القرآنية*. عبد الفتاح لاشين (القاهرة: بلا.ت)

٤٤٦. *الفصل والوصل في القرآن الكريم*. منير سلطان، (دار المعارف: ١٩٨٢م)

٤٤٧. *فقه اللغات السامية*. كارل بروكلمان (الرياض: ١٣٩٧هـ)

٤٤٨. *فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم*. فتحي أحمد عامر، (القاهرة: ١٩٧٥م)

٤٤٩. *فلسفة البلاغة*. د. رجاء عيد، (الاسكندرية: ١٩٧٧م).

٤٥٠. *فلسفة البلاغة*. ضومط: جبر (المطبعة العثمانية، يعيدا لبنان ١٨٩٨م).

٤٥١. *فلسفة اللغة العربية وتطورها*. ضومط: جبر (مصر ١٩٢٩م).

٤٥٢. *فن الادب*. الحكيم: توفيق (القاهرة ١٩٥٢م).

٤٥٣. *فن البلاغة*. د. عبد القادر حسين. عالم الكتب ١٩٨٤م.

٤٥٤. *فن التشبيه*. علي الجندي. الطبعة الثانية ـ القاهرة (١٣٦٨هـ ـ ١٩٦٦م).

٤٥٥. *فن الجناس*. علي الجندي. (القاهرة ١٩٥٤م).

٤٥٦. *فن الشعر*. إحسان رشيد عباس (بيروت ١٩٥٥م).

٤٥٧. *فن الشعر*. أرسطو طاليس: ترجمة عبد الرحمن بدوي (دار الثقافة بيروت ١٩٧٣م).

٤٥٨. *فن بلاغة القرآن*. أحمد بدوي، (مكتبة النهضة مصر)

٤٥٩. *الفن ومذاهبه في النثر العربي*. ضيف: شوقي (بيروت ١٩٥٦م).

٤٦٠. *فنون الأفنان في عيون علوم القرآن*. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، (بيروت: ١٩٨٧م)

٤٦١. **فنون بلاغية**. الدكتور أحمد مطلوب. بيروت (١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م).

٤٦٢. *الفوائد (المشوق الى علوم القرآن وعلم البيان)*. ابن قيم الجوزية: شمس الدين ابو عبد الله محمد (القاهرة ١٣٢٧هـ).

٤٦٣. *الفوائد في مشكل القرآن*. عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) تحقيق د. سيد رضوان الندوي

(الكويت: ١٣٨٧هـ).
٤٦٤. *في البلاغة العربية*. د. رجاء عيد. مكتبة الطليعة. اسيوط د.ت.
٤٦٥. *في الدراسات القرآنية واللغوية*. شبلي: عبد الفتاح اسماعيل (القاهرة ١٩٥٧م).
٤٦٦. *في ظلال القرآن*. سيد قطب، (دار الشروق بيروت: ١٩٧٣م).
٤٦٧. *فيض الفتاح على حواشي شرح تلخيص المفتاح*. الشيخ عبد الرحمن الشربيني. مطبعة والدة عبّاس الأول.
٤٦٨. *قاموس الفاظ واعلام القرآن*. محمد اسماعيل ابراهيم، (بيروت: ١٩٦١م)
٤٦٩. *القاموس المحيط*. الفيروز آبادي، (بيروت: ١٤٠٦هـ)
٤٧٠. *قانون البلاغة*. إبن حيدر البغدادي، أبي طاهر محمد بن حيدر (ت ٥١٧هـ)، تحقيق محسن غياض عجيل، بيروت مؤسسة الرسالة (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م).
٤٧١. *قراءة ثانية لشعرنا القديم*. د. مصطفى ناصف، (بيروت: ١٩٨١م).
٤٧٢. *قراضة الذهب في نقد أشعار العرب*. ابن رشيق: لابى علي الحسن (القاهرة ١٩٢٦م).
٤٧٣. *القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية*. عبد العال سالم مكرم. (مصر: ١٩٨٨م).
٤٧٤. *القرآن والصور البيانية*. عبد القادر حسن (بيروت: ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).
٤٧٥. *القرآن وصفه، هدايته، أثره، إعجازه*. الخولي: محمد عبد العزيز (مطبعة التقوى بمصر: ١٣٥٧هـ).
٤٧٦. *القزويني وشروح التلخيص*. مطلوب، أحمد (بغداد: ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م).
٤٧٧. *قضايا الشعر المعاصر*. نازك الملائكة (بيروت ١٩٧٤م).
٤٧٨. *قضية الادب بين اللفظ والمعنى او بين الاشكال والدلالات قديماً وحديثاً*. عنبر: احمد محمد (القاهرة ١٩٥٤م).
٤٧٩. *قواعد النقد الأدبي*. آبر كرمبي، لاسل، نقله الى العربية محمد عوض محمد (مصر: ١٩٤٤م).
٤٨٠. *الكافي في علوم البلاغة العربية*. د. عيسى علي العاكوب. استاذ علي سعد الشتيوي (الجامعة المفتوحة، ليبيا: ١٩٩٣م).
٤٨١. *الكامل*. المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت ٢٨٦هـ)، تحقيق زكي مبارك (القاهرة: ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م).
٤٨٢. *كتاب التمهيد*. الباقلاني. تحقيق يوسف مكارثي. (بيروت ١٩٥٧م).
٤٨٣. *كتاب الصناعتين*. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. تحقيق محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل

إبراهيم (القاهرة: ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م).

٤٨٤. *كتاب سيبوية*. سيبوية، أبو بشر عمرو، (مصر: ١٣١٦هـ) (بيروت: بلا. ت. اعيد طبعه بقم).

٤٨٥. *كشاف اصطلاحات الفنون*. محمد علي الفاروقي. تحقيق: لطفي عبد البديع (مصر: ١٩٧٧م).

٤٨٦. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. الزمخشري: محمود بن عمر (ت ٥٢٨هـ).

٤٨٧. *كشف اللثام عن وجه التورية والإستخدام*. ابن حجّة الحموي، (ت ٨٣٧هـ/ ١٤٣٣م) (بيروت: ١٨٣٢م).

٤٨٨. *كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب*. ضياء الدين بن الاثير، تحقيق د. نوري القيس و د. حاتم الضامن وهلال ناجي، (الموصل ١٩٨٢م).

٤٨٩. *الكلمة ـ دراسة لغوية ومعجمية*. خليل، حلمي. (الهيئة للكتاب بالإسكندرية: ١٩٨٠م).

٤٩٠. *الكناية والتعريض*. الثعالبي: ابو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي (ت ٤٣٠هـ)، (طبع مصر. لا. ت).

٤٩١. *كنز العرفان في فقه القرآن*. السيوري، جمال الدين المقداد بن عبد الله (ت ٨٢٦هـ)، (طهران ١٣٨٤هـ).

٤٩٢. *الكواكب الدرية في الفنون الأدبية*. الجسر، حسين (ت ١٨٤٥م)، (مخطوط: بلا. ت).

٤٩٣. *لباب التأويل في معاني التنزيل*. الخازن، علاء الدين علي بن محمد، (القاهرة: بلا. ت)

٤٩٤. *لسان العرب*. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ/ ١٣١١م)، (دار بيروت دار صادر: ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م).

٤٩٥. *اللغة الشاعرة*. عباس محمود العقاد. القاهرة.

٤٩٦. *لغة الشعر*. د. رجاء عيد، (الاسكندرية: ١٩٨٥م).

٤٩٧. *لغة القرآن*. عبد الجليل عبد الرحيم، (عمان: ١٩٨١م)

٤٩٨. *اللغة والنحويين القديم والحديث*. عباس حسن.

٤٩٩. *مباحث في علوم القرآن*. الصالح، صبحي. (دار العلم للملايين بيروت: ١٩٧٤م).

٥٠٠. *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*. ابن الأثير، ضياء الدين أبو الفتح نصر الله بن محمد (ت ٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م)، نشره محمد محي الدين عبد الحميد (البابي الحلبي مصر: ١٣٥٩هـ).

٥٠١. *مجاز القرآن*. ابن المثنى، أبو عبيد معمر (ت ٢١٠هـ)، تحقيق د. فؤاد سزجين (مطبعة السعادة: ١٣٧٤هـ).

٥٠٢. ***المجازات النبوية***. الشريف الرضي. تحقيق طه محمد الزيتي، (أعيد طبعه بقم: بلا. ت).

٥٠٣. ***مجالس العلماء***. الزجاجي، أبو القاسم. تحقيق: عبد السلام محمد هارون (الكويت: ١٩٦٣).

٥٠٤. ***مجمع الأمثال***. الميداني: أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد (ت ٥١٨هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: ١٩٥٥م).

٥٠٥. ***مجمع البحرين***. الطريحي، الشيخ فخر الدين (ت ١٠٨٥هـ)، تحقيق السيد احمد الحسيني (طهران: ١٣٦٥هـ).

٥٠٦. ***مجمع البيان في تفسير القرآن***. الطبرسي، ابو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ) (بيروت: ١٣٧٩هـ).

٥٠٧. ***المجمل في اللغة***. ابن فارس، (بيروت، دار الكتب العلمية).

٥٠٨. ***المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث***. أبو موسى الإصفهاني.

٥٠٩. ***المحاسن والأضداد***. الجاحظ، (بيروت: ١٩٦٩م).

٥١٠. ***المحاسن والمساوئ***. البيهقي، إبراهيم (بيروت: ١٩٧٠م).

٥١١. ***محاضرات الادباء ومحاورات الشعراء والبلغاء***. الاصفهاني: ابو القاسم حسين بن محمد الراغب (بيروت ١٩٦١م).

٥١٢. ***المحرر الوجيز***. ابن عطية الأندلسي، (بيروت: ١٤١٣هـ)

٥١٣. ***المحكم والمحيط الأعظم في اللغة***. ابن سيدة، (القاهرة: ١٩٥٨م)

٥١٤. ***مختار الصحاح***. الرازي: محمد بن أبي بكر، (بيروت: ١٩٨١م).

٥١٥. ***مختصر المطول مع شروح التلخيص***. التفتازاني: سعد الدين.

٥١٦. ***مدارك التنزيل وحقائق التأويل***. النسفي، (بيروت: بلا.ت)

٥١٧. ***المذاهب الاسلامية في التفسير***. جولدزيهر، تحقيق د.عبد الحليم النجار، (القاهرة: ١٣٧٤هـ)

٥١٨. ***المزهر في علوم اللغة وأنواعها***. السيوطي، جلال الدين، (ط٣ دار احياء الكتب العربية).

٥١٩. ***مسائل الرازي من غرائب آي التنزيل***. الرازي، محمد بن ابي بكر بن عبد القاهر (ت ٦٦٦هـ)، (طهران: ١٤٠٤هـ).

٥٢٠. ***مسائل بلاغية هامة***. فاضلي، محمد (مشهد: ١٣٦٥هـ ش).

٥٢١. ***المستطرف في كل فن مستظرف***. الأبشيهي، محمدبن احمد (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م) (بولاق: ١٨٦٨م).

٥٢٢. *مسند الامام أحمد*. أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ). المكتب الاسلامي. بيروت (١٣٩٨هـ-١٩٧٨م).

٥٢٣. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي*. الفيومي، احمد بن محمد بن علي المعزي (ت ٧٧٠هـ)، (اعيد طبعه بقم: ١٤٠٥).

٥٢٤. *المصباح في علم المعاني والبيان والبديع*. بدر الدين بن مالك الشهير بابن الناظم. تحقيق: حسين عبد الجليل يوسف (مكتبة الاداب القاهرة).

٥٢٥. *مصطلحات بلاغية*. الدكتور احمد مطلوب. بغداد (١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م).

٥٢٦. *المصون في الادب*. أبو أحمد الحسن بن عبد الله العسكري. تحقيق عبد السلام محمد هارون. (الكويت ١٩٦٠م).

٥٢٧. *المطول وعليه حاشية الجلبي*. التفتازاني، سعد الدين (ت ٧٩٣هـ) (طبع ايران: ١٣١٠هـ).

٥٢٨. *المطول وعليه حاشية الجلبي*. (طبع ايران ١٣١٠هـ).

٥٢٩. *المعارف*. ابن قتيبة، أبو محمّد بن عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ). تح: ثروت عكاشة. دار الكتب المصرية. القاهرة (١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م).

٥٣٠. *معاني الحروف*. الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى (ت ٣٨٤هـ). تح: عبد الفتاح إسماعيل شلبي. دار الشروق. جدّة (١٤٠١هـ - ١٩٨١م).

٥٣١. *معاني القرآن*. الزجاج، ابو اسحاق بن ابراهيم (ت ٣١١هـ). تحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: بلا.ت).

٥٣٢. *معاني القرآن*. الفراء، أبوزكريا يحيي بن زياد (ت ٢٠٧هـ) (القاهرة: ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م).

٥٣٣. *المعاني في ضوء اساليب القرآن*. د.عبد الفتاح لاشين (دار المعارف).

٥٣٤. *معاهد التنصيص على شرح شواهد التلخيص*. العباس عبد الرحيم، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: ١٣٧٦هـ - ١٩٤٧م).

٥٣٥. *معترك الاقران في اعجاز القرآن*. السيوطي جلال الدين، تحقيق: علي محمد البجاوي (القاهرة: ١٩٦٩م - ١٩٧٣م).

٥٣٦. *المعجزة الكبرى (القرآن)*. محمد أبو زهرة، (القاهرة: ١٩٧٠م)

٥٣٧. *معجم الادباء*. ياقوت الحموي: (القاهرة: ١٩٢٣م).

٥٣٨. *معجم الشعراء*. المرزباني، ابو عبيد الله محمد بن عمران، (دار احياء الكتب العربية: ١٩٦٠م)

٥٣٩. *معجم الشواهد العربية*. عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: ١٩٧٢م)

٥٤٠. *معجم المصطلحات البلاغية وتطورها*. د. أحمد مطلوب. (بيروت ١٩٩٦م).

٥٤١. *المعجم المفصّل في تفسير غريب القرآن الكريم*. د. محمد التونجي. (بيروت ٢٠٠٣م).

٥٤٢. *المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي الشريف*. لجماعة من المستشرقين (ليدن: ١٩٦٧م).

٥٤٣. *معجم غريب القرآن*. عبد الباقي: محمد فؤاد (مطبعة عيسى الحلبي. الطبعة ٢).

٥٤٤. *معجم مقاييس اللغة*. ابن فارس، ابو الحسن احمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، اعيد طبعه بطهران ١٤٠٤هـ.

٥٤٥. *المعرب من الكلام الاعجمي*. الجواليقي: ابو منصور موهوب بن احمد بن محمد (ت ٥٤٠هـ)، تحقيق احمد محمد شكر، اعيد طبعه بطهران ١٩٦٦م.

٥٤٦. *المعيار في اوزان الأشعار*. ابو بكر محمد بن عبد الملك الشنتريني الاندلسي، تحقيق الداية. (بيروت: ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م)

٥٤٧. *مغني اللبيب عن كتب الاعاريب*. ابن هشام الانصاري، جمال الدين بن هشام (ت ٧٦١هـ).

٥٤٨. *المغني في ابواب التوحيد والعدل (الجزء السادس عشر)*. القاضي عبد الجبار الاسد آبادي. تحقيق امين الخولي. القاهرة (١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م).

٥٤٩. *مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم*. طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى (١١٨٥هـ). بيروت (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).

٥٥٠. *مفتاح العلوم*. السكاكي، ابو يعقوب يوسف بن ابي بكر محمد بن علي (ت ٦٢٦هـ)، (مصر: ١٩٣٧م).

٥٥١. *المفردات في غريب القرآن*. الراغب: ابو القاسم الحسين بن محمد، تحقيق محمد سيد كيلاني (بيروت دار المعرفة لا.ت).

٥٥٢. *مفهوم الاعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري*. د. احمد جمال العمري. (دار المعارف).

٥٥٣. *مفهوم الشعر عند العرب*. د. عبد القادر القط (دار المعارف: ١٩٨٢م).

٥٥٤. *مفهوم الشعر*. د. جابر عصفور (القاهرة: ١٩٧٨م).

٥٥٥. *المقابسات*. ابو حيان التوحيدي: تحقيق محمد توفيق حسين، (بغداد ١٩٧٠م).

٥٥٦. *مقدمتان في علوم القرآن*. ابن عطية: عبد الحق بن أبي بكر (القاهرة: ١٩٥٤م)

٥٥٧. *مكاتيب الرسول*. الاحمدي: علي بن حسين علي (طبع بقم.لا.ت).

٥٥٨. *من بلاغة القرآن (مجموعة مقالات)*. محمد الخضر حسين جمعة علي الرضا (المطبعة التعاونية بدمشق سنة ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م).

٥٥٩. من *بلاغة القرآن*. بدوي، احمد، (مطبعة نهضة مصر ط ٢: ١٩٥٢م).

٥٦٠. من *بلاغة النظم العربي*. د. عبد العزيز عبدالمعطي عرفة. (بيروت عالم الكتب).

٥٦١. من *روائع الإعجاز في القرآن الكريم*. د. محمد جمال الدين الفندي. نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية: ١٣٨٩هـ

٥٦٢. من *روائع القرآن*. البوطي: محمد سعيد رمضان، (مكتبة الفارابي دمشق طبعة ثانية لكتاب حسن الحديث).

٥٦٣. *مناهج النقد الأدبي*. ديفيد ديتشس، ترجمة محمد يوسف نجم (بيروت: ١٩٦٧م).

٥٦٤. مناهج بلاغية. د. أحمد مطلوب ـ بيروت (١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م).

٥٦٥. مناهج تجديد في *النحو والبلاغة والتفسير والأدب*. أمين الخولي. (القاهرة ١٩٦١م).

٥٦٦. *مناهل العرفان في علوم القرآن*. الزرقاني: محمد عبد العظيم (دار احياء الكتب العربية، بيروت).

٥٦٧. *المنتخب من كتابات الأدباء وارشاد البلغاء*. الجرجاني، القاضي أبو العبّاس أحمد بن محمّد الثنفي (ت ٤٨٢هـ). بيروت (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).

٥٦٨. *المنتصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره*. الحسن بن علي بن وكيع (ت ٣٩٣هـ). تح: د. محمّد رضوان الداية. دار قتيبة. دمشق (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).

٥٦٩. *منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة*. الخوئي: الحاج ميرزا حبيب الله الهاشمي (طهران.لا.ت).

٥٧٠. *منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة*. الراوندي، ابو الحسين سعيد بن هبة الله (ت ٥٧٣هـ)، (قم: ١٤٠٦هـ).

٥٧١. *منهاج البلغاء وسراج الأدباء*. القرطاجني، أبو الحسن حازم بن محمّد (ت ٦٨٤هـ). تح: محمّد الحبيب ابن الخوجة. دار الغرب الاسلامي. بيروت (١٤٨٦هـ ـ ١٩٨٩م).

٥٧٢. *المنهاج الواضح للبلاغة*. حامد عوني (الجامعة الازهرية، القاهرة).

٥٧٣. *الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري*. الآمدي، ابو القاسم الحسن بن بشر، تحقيق السيد احمد صقر (بيروت: ١٩٦١م)

٥٧٤. *مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح*. ابن يعقوب المغربي (شروح التلخيص) ـ (القاهرة ١٩٣٧م).

٥٧٥. *الموجز الكافي في علوم البلاغة*. د. نايف معروف. (بيروت: لا. ت).

٥٧٦. *الموشح*. المرزباني. تحقيق علي محمد البجاوي. (القاهرة ١٩٦٥م).

٥٧٧. ***موطأ الإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ)***. رواية يحيى بن يحيى الليثي. دار النفائس (١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م).

٥٧٨. ***الميزان الجديد***. الدكتور محمد مندور. القاهرة ـ الطبعة الثانية.

٥٧٩. ***النثر الفني في القرن الرابع***. مبارك، زكي، (مطبعة السعادة بمصر: ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م) ط ٢.

٥٨٠. ***نزهة الأعين النواظر***. ابن الجوزي (بيروت: ١٤٠٤هـ)

٥٨١. ***نزهة القلوب في غريب القرآن***. السجستاني: أبو بكر محمد العزيري، (القاهرة: ١٩٦٤م)

٥٨٢. ***النشر في القراءات العشر***. ابن الجزري، شمس الدين محمد (القاهرة: ١٩٤٠م)

٥٨٣. ***نظرية المعنى في النقد الأدبي***. د. مصطفى ناصف (بيروت. لا.ت).

٥٨٤. ***نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب***. التلمساني، احمد بن محمد المعزي، تحقيق د. احسان عباس (بيروت: ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م).

٥٨٥. ***النقائض بين جرير والفرزدق لأبي عبيدة***. تصحيح: محمّد إسماعيل الصاوي. (القاهرة ١٩٣٦م).

٥٨٦. ***نقد الشعر***. قدامة بن جعفر. تحقيق: كمال مصطفى (القاهرة: ١٩٦٣م).

٥٨٧. ***النقد اللغوي عند العرب حتّى نهاية القرن السابع الهجري***. د. نعمة رحيم العزاوي. (بغداد ١٩٧٨م).

٥٨٨. ***نقد النثر. قدامة بن جعفر***. تح: طه حسين وعبد الحميد العبادي. (القاهرة ١٩٣٣م).

٥٨٩. ***نكت الانتصار لنقل القرآن***. الباقلاني. تحقيق الدكتور محمد زغلول سلام. (الاسكندرية ١٩٧١م).

٥٩٠. ***نكت الهميان في نكت العميان***. الصفدي، صلاح الدين (ت ٧٦٤هـ). تح: أحمد زكي. (مصر ١٩١١م).

٥٩١. ***النكت في اعجاز القرآن***. الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى (دار المعارف).

٥٩٢. ***نهاية الاداب في فنون الادب***. النويري: شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب دار الكتب المصرية، القاهرة.

٥٩٣. ***نهاية الايجاز في دراية الاعجاز***. الرازي: فخر الدين محمد بن عمر: (القاهرة: ١٣١٧هـ).

٥٩٤. ***النهاية في غريب الحديث والاثر***. أبو السعادات المبارك محمد بن محمد (ابن الاثير الجزري) تحقيق الزاوي الطناحي. القاهرة (١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م).

٥٩٥. ***النواد في اللغة***. أبو زيد الأنصاري (بيروت: ١٤٠١هـ).

٥٩٦. ***الوساطة بين المتنبي وخصومه***. الجرجاني: القاضي علي بن عبد العزيز (ت ٣٩٢هـ/ ٩٨١م): تحقيق فخر الدين قبادة و عمر يحيى. (ط ٢ دمشق: ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م).

٥٩٧. *الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية*. حسين المرصفي. (القاهرة ١٩٩١م).

٥٩٨. *وضح البرهان في مشكلات القرآن*. بيان الحق النيسابوري.

٥٩٩. *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*. الثعالبي، ابو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م). تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (مطبعة السعادة: ١٩٥٦م).

الفهرس التفصيلي

الباب الثاني: علم البيان

چکیده

«بیان»، شاخه‌ای مهم از علوم بلاغت و «زیبایی‌شناسی» است. آگاهی بر فنون این دانش، آدمی را بر نقش پژوهش در نصوص ادبی و جنبه‌های فنی و مظاهر زیبایی‌شناسی آن مسلط می‌سازد. مهم‌تر از همه، علم بیان یکی از وجوه اعجاز زبانی قرآن را هم آشکار می‌کند.

اثر حاضر کوشیده است با استفاده از آیات قرآن، تصویر کاملی از این دانش ارائه کند تا ضمن آموزش قواعد بلاغت، ظرافت‌های نهفته در کتاب الهی نیز تفسیر گردد.

اسالیب البیان فی القرآن، به همراه اسالیب‌المعانی و اسالیب‌البدیع، مجموعه‌ای سه جلدی است که همین مؤسسه آنها را چاپ کرده است.

ناشر

مؤسسه بوستان کتاب

(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم)

پرافتخارترین ناشر برگزیدهٔ کشور

نشانی دفتر مرکزی: ایران، قم، اول خیابان شهدا، ص پ: ۹۱۷

تلفن: ۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۵+ ، فاکس: ۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۴+ ، پخش: ۹۸۲۵۱۷۷۴۳۴۲۶+

اساليب البيان فى القرآن

سید جعفر سید باقر حسینی

۱۳۸۷

Abstract

Bayan (the science of clarity of language) is an important part of balagha (the science of eloquence). Having knowledge of this science reveals the central role of research in literary texts and discloses the aesthetic of them.

An attempt has been made in this work to present this science using verses of The Quran. The book is to disclose the aesthetic of The Quran along with teaching the rules of the science of balagha.

Asalib al-Bayan fi al-Quran, *Asalib al-Maani fi al-Quran*, and *Asalib al-Badi fi al-Quran* have been published by this Institute.

The Publisher

Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.
P.O. Box: 37185-917
Telephone: +98 251 774 2155
Fax: +98 251 774 2154
E-mail: info@bustaneketab.com
Web-site: www.bustaneketab.com

Asalib al-Bayan fi al-Quran

Al-Sayyid Jafar al-Sayyid Baqir al-Husayni

Būstān-e Ketāb Publishers
1387/2009